

BR1720.C6 V474 1906  
GTU Storage  
Verkuyt, Gerrit, b. 1872  
Die Psychologie des Clemens  
von Alexandrien im  
Verhaeltnis zu seiner Ethik

**LIBRARY USE ONLY**

BR  
1720  
C6  
V474  
1906  
GTU  
Storage

**SIZE 2**

**DEAR READER,**

**DUE TO THE FRAGILITY AND/OR  
BRITTLINESS OF THIS BOOK,  
IT MUST BY USED IN THE LIBRARY  
AND CANNOT BE PHOTOCOPIED.**

**PLEASE BE GENTLE WITH IT.**

**THANK YOU.**

To Rev. and Mrs. Cator with very  
kindest wishes, from their friend,  
Gerrit Verkuyl,  
Berlin, June 16, '06

**DIE PSYCHOLOGIE  
DES CLEMENS VON ALEXANDRIEN  
IM VERHAELTNIS ZU SEINER ETHIK.**

---

**INAUGURAL-DISSERTATION**

**ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE DER  
HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT DER  
UNIVERSITÄT LEIPZIG.**

VORGELEGT VON

**GERRIT VERKUYL, M. A.; B. D.**



BR  
1720  
C6  
V474  
1906  
GTU  
Storage

BR 1720. C6 V474  
1906

~~GM  
C591 V~~

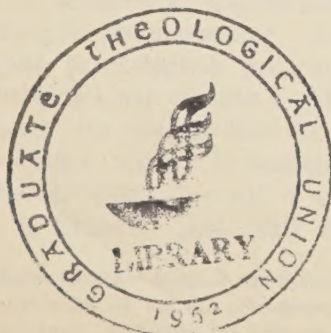
Angenommen von der philosophisch-historischen  
Sektion auf Grund der Gutachten der Herren Heinze  
und Wundt.

Leipzig, den 23. Februar 1906.

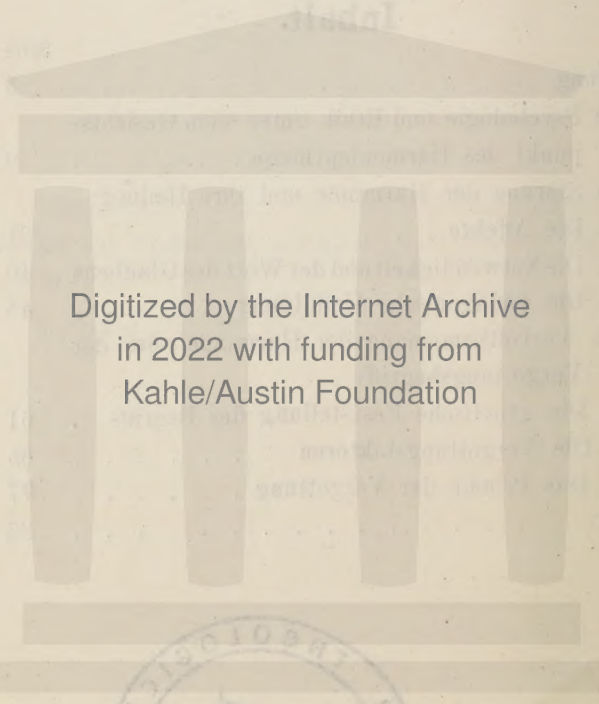
Der Procancellar: Marx.

## Inhalt.

	Seite
Einleitung . . . . .	5
I. Die Psychologie und Ethik unter dem Gesichtspunkt des Harmonieprinzips . . . . .	9
II. Die Störung der Harmonie und ihre Heilung:	
A. Die Affekte . . . . .	31
B. Die Notwendigkeit und der Wert des Glaubens	40
C. Die pädagogische Umbildung . . . . .	48
III. Die Vervollkommnung der Harmonie oder der Vergottungsbegriff:	
A. Die genetische Feststellung des Begriffs .	61
B. Die Vergottungsfaktoren . . . . .	65
C. Das Prinzip der Vergottung . . . . .	77
Schluss . . . . .	86







Digitized by the Internet Archive  
in 2022 with funding from  
Kahle/Austin Foundation



## Einleitung.

Vieles ist in den letzten fünfzig Jahren über Clemens und seine Ethik geschrieben worden. Aber die Lektüre dieser Arbeiten hinterlässt denselben Eindruck, wie die der clementinischen Schriften selbst; nämlich, den Eindruck einer Vermischung reicher Gedanken, deren innerer Kern und systematische Bestimmung nicht offen vorliegt. Während nun Clemens, wie er am Ende seiner Schriften eingesteht, seine Gedanken absichtlich verborgen hat<sup>1)</sup>, haben doch seine vorgeblichen Ausleger nicht das mindeste Recht, das Gleiche zu tun.

Für diesen allgemeinen Fehler ist ein Hauptgrund, dass Clemens' Schriften eine Mischung aller denkbaren Themen, namentlich aber von Ethik und Psychologie sind. Unter die Rubrik dieser zwei Fächer lassen sich alle anderen Gedanken gewissermassen einreihen; sie selbst aber stehen durchaus mit einander in unmittelbarer Beziehung. Ihre Verbindung ist fast untrennbar. Zuweilen ist Clemens' Ethik ganz psychologisch gedacht; bald wieder zeigt seine Psychologie nur ethische Verhältnisse. Hieraus folgt, dass keine von beiden ohne die andere gründlich verstanden werden kann. Dementsprechend sind in den Studien über die Ethik Clemens' — wie z. B. auch neuerdings noch in Ernestis: „Die Ethik des Tit.

---

<sup>1)</sup> VII, 766 D. Wir zitieren nach der Ausgabe von Sylburg 1688, und, wenn nichts näheres angedeutet ist, aus den „Stromateis“. Päd. bezeichnet „Pädagogus“, und Adm. „Admonitio ad Gentes“.

Flav. Clemens von Alexandrien; oder: Die erste zusammenhängende Begründung der christlichen Sittenlehre“ — psychologische Gedanken hineingezogen worden, aber nicht in einer Weise, dass sie zur genügenden Aufklärung dienen konnten, sondern dass man an Clemens' eigenen „Blumenwiese“ erinnert wird. Wir bedürfen daher eine Scheidung, soweit seine Schriften dies zulassen, der ethischen und psychologischen Elemente von einander, damit nachher ihr Verhältnis und Wert richtig eingeschätzt werden können.

Diesem Zwecke dienen die in den letzten Jahrzehnten aufgenommenen Studien über seine Psychologie. Ritter hatte zwar bereits in dieser Richtung etwas Gutes geleistet<sup>1)</sup>; die erste Monographie aber war die Ziegerts: „Die Psychologie des T. F. Clemens Alexandrinus“. Er gibt uns in seiner Einleitung eine ziemlich vollständige Beschreibung der früheren Arbeiten über die Ethik Clemens' besonders und fährt dann mit einer meistens wertvollen Darstellung der Gedanken Clemens' fort; er weist auch treffend hin auf Clemens' platonische Tendenz in der Psychologie und seine stoischen Neigungen in der Erkenntnislehre. Im Laufe unserer Arbeit werden wir auch Punkte bemerken, in denen wir von ihm abweichen. Wir sind ihm für seine Leistungen Dank schuldig. Ihm folgt Capitaine mit seiner Schrift: „Die Moral des Clemens von Alexandrien“, aber wir finden bei ihm wenig Neues. Es bleibt noch die Aufgabe für uns übrig, Clemens' ethische und psychologische Gedanken in ihren Beziehungen darzustellen. Die Aufgabe ist nicht ohne ihre Schwierigkeiten. Ein Ueberblick über die philosophische Literatur überhaupt, z. B. in Ueberweg-Heinze, zeigt wie selten die Arbeiten vorkommen, die die Beziehungen der Ethik zur Psychologie bei ein und demselben Philosophen aus-

---

<sup>1)</sup> Gesch. d. christl. Phil., I, p. 430 ff.



schliesslich behandeln. Die Methode muss deshalb vom Verfasser selbst ausgedacht werden und mag darum die übliche Unvollkommenheit des Pioniers verraten. Doch glaubt der Verfasser, gerade hier etwas Beachtenswertes gefunden zu haben. Immer wieder haben sich dem Menschen die Erwägungen über seine eigenen Pflichten und Fähigkeiten aufgedrungen, wie es endlich von Kant ausgesprochen war: „Ich kann, denn ich soll“. Der Gedanke aber des Sollens zugleich mit dem des Könnens müsste sofort zu einer Untersuchung der ethischen und psychischen Verhältnisse verlocken: Wie stehen die Seelenkräfte den Normen gegenüber? Und gerade mit Rücksicht auf Clemens ist eine solche Nachforschung von besonderem Interesse, nicht nur, weil seine Gedanken besonders der Ethik und der Psychologie gewidmet sind, sondern auch wegen seines Eklektizismus. Er bringt die „Samenkörner“ von vielen Teilen der Welt, sowohl von Griechen als von Barbaren zusammen und versucht, die verschiedenen aus ihnen gezogenen Folgerungen in Einklang zu bringen. Aber gerade wegen solches Eklektizismus führt eine rechte Kenntnis seiner Meinung den Untersucher auch den antiken Philosophen und der Offenbarung zu.

Der Zweck dieser Dissertation ist zweifach: Zuerst und vor allem, ein besseres Verständnis von Clemens' Schriften mittels Darstellung seiner zwei vornehmsten Themen in ihrer gegenseitigen Beziehung. Dieser Zweck könnte für diese Arbeit vielleicht zureichen; der Nebenzweck ist eigentlich nur eine Hoffnung. Verhältnismässig wenig ist bis jetzt dafür geschehen, die patristischen Gedanken der menschlichen Vergottung nach ihrem Werte kennen zu lernen. Das Werk Bornhäusers: „Die Vergottungslehre des Athanasius und Johannes Damascenus“, in welchem er die Ansicht Harnacks von der Gleich-

stellung des Psychischen mit dem Hyperphysischen oder Spirituellen in der christlich-alexandrinischen Vergottungslehre bekämpft, regt zu weiteren Forschungen an. Wir hoffen in dem letzten Teil dieser Dissertation die ethischen und psychologischen Elemente, die sich bei Clemens' Gottesbegriff vortun, nach ihren Verhältnissen und Werten zu schätzen.

# I.

## Die Psychologie und Ethik

unter dem Gesichtspunkt des Harmonieprinzips.

*δικαιοσύνη δὲ συμφωνία τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν.* IV, 540 A.

*ἡ ἀρετὴ αὐτῇ διὰθεσίς ἐστι ψυχῆς αἰσῶντος ὑπὸ τοῦ λόγου περὶ ὅλον τὸν βίον.* Päd. I, 133 A.

In der Welt der philosophischen Systeme haben wenige Gedanken eine grössere Rolle gespielt als der der Harmonie; ein Prinzip, das allgemein genug ist, um alle Teile des Weltganzen zu umfassen, zu gleicher Zeit aber so speziell, dass es jedes kleinste Objekt berührt und seinen Gesetzen unterordnet. Theoretisch fügt sich dieses Prinzip den individuellen Neigungen, verspricht die Auflösung dunkler Rätsel und beantwortet auf seine Weise die Frage des menschlichen Gemüts, das eine Harmonie des Universums wünscht und nicht verneinen darf. Dazu kommt noch die Tatsache, dass ohne eine gewisse Harmonie kein System denkbar ist; ist doch Ordnung das wesentliche Merkmal eines Systems. Demgemäss finden wir harmonisierende Tendenzen bereits bei den ältesten Philosophen. Der heraklitische Logos beweist dies; noch deutlicher der νοῦς des Anaxagoras. Auch die Zahlenlehre mit ihren Verhältnissen hat Harmonie zum Zweck. Wir spüren hier sogar in der Unter-

ordnung des Körpers unter der Seele Anfänge anthropologischer Harmoniegedanken<sup>1)</sup>.

Als sich der Mensch endlich selbst entdeckte und anfang, seine höchsten Gedanken dem eigenen Ich zu widmen, machte sich dasselbe Prinzip wieder geltend, aber in abgegrenzteren Verhältnissen und in konkreter Form. Es mag dahingestellt bleiben, ob nicht Plato dem Sokrates die Worte in den Mund gelegt hat, welche Clemens als sokratische zitiert: *ὦ Πάν τε καὶ ἄλλοι Θεοὶ, δοιήτε μοι τάνδον εἶναι καλῶν*<sup>2)</sup>. Er selbst aber hat das Prinzip vollständig durchgebildet und es dabei auf die Menschheit angewandt. Gleichwie in der Ideenwelt vollkommene Harmonie herrscht, sodass jede einzelne Idee sich mit der Idee des Guten in Uebereinstimmung befindet, so soll auch in des Menschen Seelengliedern ein richtiges Verhältniss bestehen<sup>3)</sup>. Hierdurch sind Ethik und Psychologie aufs innigste verbunden.

Während der Harmoniebegriff auch Aristoteles' „Media via“ zu Grunde liegt, tritt er noch deutlicher hervor in der stoischen Logoslehre, nach welcher die allgemeine Vernunft die *λόγοι σπερματικοί* in sich enthält, die in den Individuen zur Aufrechterhaltung ihrer Handlungen sein sollen; also vereinigen sich die ethischen und psychischen Normen zu demselben Ideal<sup>4)</sup>.

Die stoische Logoslehre wurde von Philo vollends ausgebeutet, während nach seiner dualistischen Weltanschauung der Logos sowohl in der Welt als im Indi-

<sup>1)</sup> Siebeck, Gesch. der Psych. I, 178.

<sup>2)</sup> V, 595 B. Vgl. Phaedro in fine.

<sup>3)</sup> (δικαιοσύνη) ἡ ἰδιοπραγία τῶν μετῶν τῆς ψυχῆς. Vgl. Ueberw. Heinze, I, 208.

<sup>4)</sup> τὸ ὁμολογουμένως ἕν, τοῦτο δ' εἶναι καθ' ἓνα λόγον καὶ οὐμόφως ἕν. Vgl. Heinze, Stoicorum de Affectibus Doctrina, p. 28, vgl. Seneca: Summum bonum animi concordiam.

viduum als eine ordnende Kraft fast zur Persönlichkeit hypostasiert wird.

Schliesslich sei, damit wir alle die vornehmsten Quellen des Clemens berühren, bemerkt, dass auch der Bibel in der Lehre der Verhältnisse zwischen Gott und dem Menschen, Geist und Leib, Gesetz und Fähigkeit, Logos und Rechtfertigung, ein Harmoniebegriff nicht fremd sein kann. Clemens aber sah, Philo folgend, in der Offenbarung die Quelle aller philosophischen Systeme, und im biblischen Logos die alles regierende Macht und Weisheit Gottes<sup>1)</sup>, ja sogar das Gesetz selbst, gemäss welchem in dem Weltganzen und im Menschen die Harmonie zur Herrschaft kommen sollte<sup>2)</sup>.

Wenn wir daher versuchen, die heterogene Menge der clementinischen Gedanken in einem einzigen Worte zusammenzufassen, so würde das Wort Harmonie uns am besten dienen. Und des Logos wegen als der Verkörperung des Harmonie-Gesetzes, besonders im Bezug auf den Menschen, stehen bei Clemens Ethik und Psychologie in unmittelbarer Beziehung zu einander<sup>3)</sup>.

Clemens stellt seine Psychologie in zwei Formen dar, bald in stoischer, bald in platonischer Form. Jene Form, die wir zuerst betrachten, ist wieder zweifach ausgedrückt. Zur Orientierung brauchen wir eine Übersicht über beide betreffenden Stellen. Sie lauten: *ἐν δ' ἂν σῶμά τε καὶ ψυχῇ, αἱ τε πέντε αἰσθησεις, καὶ τὸ σωματικὸν καὶ σπερματικὸν καὶ τὸ διανοητικὸν ἢ πνευματικόν*, II, 382 C und: *τά τε αἰσθητήρια πέντε καὶ τὸ σωματικὸν καὶ τὸ σπερματι-*

<sup>1)</sup> δύναμις γὰρ καὶ σοφία ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ. I, 351 C., vgl. I Cor. I 24.

<sup>2)</sup> ὁ νομοθετικός δὲ λόγος, ὁ τοῦ ποιητοῦ ἐκείνου μέγας καὶ τοῦς τούτων λόγους ὑποτάσσων. I, 350 CD.

<sup>3)</sup> ὁ τοῦ Θεοῦ λόγος . . . κόσμον δὲ τόνδε καὶ δὴ καὶ τὸν σμικρὸν κόσμον τὸν ἀνθρώπων, ψυχὴν τε καὶ σῶμα αὐτοῦ . . . ἐρησάμενος . . . Adm. 4 C.



κόν. καὶ τοῦτο δὲ ὁγδοον τὸ κατὰ τὴν πλάστιν πνευματικόν. ἔννατον δὲ τὸ ἡγεμονικὸν τῆς ψυχῆς. καὶ δέκατον, τὸ διὰ τῆς πίστεως προσγιγνόμενον ἁγίου πνεύματος χαρακτηριστικὸν ἰδίωμα. VI, 681 A.

Ein Blick zeigt uns, dass in beiden Zitaten die fünf Sinne, sowie das Sprach- und das Zeugungsvermögen gänzlich der stoischen Psychologie entnommen sind. Die übrigen Elemente aber stimmen nicht so genau, weder mit einander noch mit der stoischen Darstellung überein, sodass eine nähere Betrachtung nötig ist. Die Erwähnung des ἁγίου πνεῦμα braucht zwar wenig Schwierigkeit zu bereiten. Der Geist ist διὰ τῆς πίστεως hineingekommen, er ist deshalb nicht im Menschen geschaffen und ebenso kein Teil der psychischen Elemente. Aber auch die Ausdrücke: τὸ διανοητικὸν ἢ πνευματικόν in II. 382C und τὸ ἡγεμονικὸν τῆς ψυχῆς in VI, 681A sind nur verschieden wegen der verschiedenen Fähigkeit desselben Teils, das sie beide bezeichnen. Die vernünftige Seele wird dort als discursiv und selbsttätig, hier als in herrschender Beziehung zum niedrigeren Seelenteil betrachtet. Gerade eine richtige Feststellung dieses niedrigeren Teiles ist jetzt unsere schwerste Aufgabe.

Nur das achte Glied in der zweiten Stelle haben wir noch nicht näher besprochen. Weil es getrennt vom neunten aufgezählt und dies mit dem achten in der ersten Stelle identisch ist, muss τὸ κατὰ τὴν πλάστιν πνευματικόν einen Teil für sich bezeichnen. Das Substantiv lässt uns an etwas Geistiges, die adjektivische Bestimmung an etwas Materielles denken. Nun sind aber sowohl das rein geistige als die rein materiellen Elemente schon vollständig berücksichtigt. Der ganze Zusammenhang zwingt daher zu der Vermutung, dass τὸ . . . πνευμ. eine Mischung von Spirituellem und Materiellem, also so zu sagen etwas Semimaterielles ist. Eine solche Mischung

begegnen wir in der Tat in Ausdrücken wie *τὸ σωματικὸν πνεῦμα* und *τὸ σαρκικὸν πνεῦμα*<sup>1)</sup>. Aber auch der besondere Ursprung und die eigenartige Aktivität dieses semimateriellen Teils gegenüber den beiden anderen trägt zur Erklärung seiner Natur bei. Beobachten wir darum die einzelnen Teile genauer.

Der spirituelle Teil, *ἡ λογική*, oder *τὸ λογιστικὸν* — bisweilen auch *νοῦς* — genannt, wurde dem ersten Menschen von Gott ins Antlitz gehaucht, nachdem der Körper aus Erde geformt war<sup>2)</sup> und bei jeder Geburt wird er noch vor dem Eintreten des semimateriellen Teiles in den Leib hineingetragen<sup>3)</sup>. Diese Tatsachen streiten bereits gegen Ziegerts Behauptung, dass auch die höhere Seele von Clemens materiell vorgestellt sei<sup>4)</sup>. Ferner widerspricht dieser Ansicht die Aehnlichkeit dieses Teils mit dem höchsten Wesen: *ὅτε αὖ θεὸς ἀνθρωποειδής. τὸ γὰρ εἶδος ἐκάστου ὁ νοῦς ὅς χαρακτῆριζόμεθα*<sup>5)</sup>. Am klarsten aber tritt der rein spirituelle Charakter der Vernunft hervor in ihrer Bestimmung. Sie befindet sich in der Mitte zwischen Gott einerseits und den übrigen Teilen der Seele andererseits: jenen soll sie suchen, diese soll sie beherrschen.

Den übrigen Teilen gegenüber ist sie der wesentliche Mensch: *ἡ λογική δὲ δύναιται ἰδίᾳ οὔσα τῆς ἀνθρωπείας ψυχῆς*<sup>6)</sup>, der innere, unsichtbare: *ὁ ἀνθρώπος. Ἀληθινός*,

<sup>1)</sup> VI, 681 D.

<sup>2)</sup> *ψυχὴν τὴν λογικὴν ἄνωθεν ἐμπνευσθῆναι ὑπὸ τοῦ θεοῦ εἰς πρόσωπον*. V, 593 D.

<sup>3)</sup> *ἐπισκάνεται δὲ ἡ ψυχὴ καὶ ποιεῖσθαι τὸ ἐγχεμονικὸν ὅς διαλογίζεμεθο*. VI, 681 B.

<sup>4)</sup> Vgl. D. Psych. d. Cl. v. Al., p. 12, wo er Holstens Lichtstoff-Hypothese (C. Holsten: Evangelium des Paulus und Petrus, p. 373 ff.) als Dogma anführt.

<sup>5)</sup> VI, 650 D, vgl. *εἰκὼν δ' εἰκότος* (d. i. des Logos) *ἀνθρώπου νοῦς*. V, 594 A; ferner VI, 682 A; Fragm. 797 AB.

<sup>6)</sup> II, 408 B.

ὁ νοῦς ὁ ἐν ἀνθρώπῳ<sup>1)</sup>, der Wahl- und Denkkraft besitzende: τὴν προαιρετικὴν δὲ τὸ ἡγεμονικὸν ἔχει δύναιεν, περὶ ἣν ἡ ζήτησις καὶ ἡ μάθησις καὶ ἡ γνῶσις<sup>2)</sup>, das alle Wahrnehmungen vereinigende Subjekt: ἐπὶ πάντων ἀναφορά. εἰς ἓν συντέτακται τὸ ἡγεμονικόν, und demzufolge das führende und verantwortliche Ego: καὶ δι' ἐκεῖνο ζῆ τε ὁ ἄνθρωπος, καὶ πῶς ζῆ<sup>3)</sup>.

In dem Verhältnisse der Seele zu Gott aber liegt ihr einzigartiger Wert. Sie ist ein Sonderding, gleichwie der Mensch eine besondere Schöpfung ist. Von Gott selbst in den Körper hineingebracht, bleibt sie ein göttliches Eigentum<sup>4)</sup>. Mit diesen besonderen Privilegien hängt auch ihre höhere Bestimmung zusammen. Das Ziel des Menschen ist nicht die Befriedigung der körperlichen Begierden oder auch Bedürfnisse, sondern die Erkenntnis Gottes: γηγόνισμεν δὲ, οἷχ ἵνα ἐσθίωμεν καὶ πίνωμεν, ἀλλ' ἵνα ὤμεν εἰς ἐπίγνωσιν γεγονότες τοῦ θεοῦ<sup>5)</sup>. Der Mensch ist, als über allem Tierischen erhaben, d. h. als Vernunft, nach Gott hingerrichtet<sup>6)</sup>. Ohne Zweifel, solch ein gottverwandtes Element kann nicht materiell gedacht sein, es sei denn, dass Gott selbst in stoischem Sinne Materie wäre.

Der niedrigere Teil der Seele wurde bei des Menschen Schöpfung vom Demiurgos aus Erde von einer besonderen Art als der unvernünftige Teil zusammengestellt: [ὁ δημιουργός] . . . λαβὼν χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς, οὐ τῆς ξηρᾶς, ἀλλὰ τῆς πολυμεροῦς καὶ ποικίλης ὕλης μέρος, ψυχὴν γεώδη

<sup>1)</sup> Adm. 62B. <sup>2)</sup> VI, 681CD. <sup>3)</sup> Ebd. D.

<sup>4)</sup> πλάσμα ἰμας τοὺς ἀνθρώπους ἐπιγεγονότας τοῦ θεοῦ καὶ παρ' αὐτοῦ τὴν ψυχὴν εἰληφότες, καὶ ὄντας ὅλως τοῦ θεοῦ. Adm. 58D, vgl. VI, 681B.

<sup>5)</sup> Päd. 2, 148AB.

<sup>6)</sup> πέφυκε γὰρ ἄλλως ὁ ἄνθρωπος, οἰκείως ἔχειν πρὸς θεόν . . . ἐπὶ τὴν γνῶσιν παρακαλοῦμεν τοῦ θεοῦ. Adm. 63B.

καὶ ἰλικὴ ἐτεκτίνατο ἄλογον<sup>1)</sup>), bei der Geburt durch Hilfe der Engel erzeugt<sup>2)</sup>). Da die Schaffung des Alogon als eine besondere Tat angezeigt wird, wie es auch in der obigen Aufzählung eine besondere Nummer erhielt, und da ferner der Wortlaut des Satzes stark platonisch gefärbt ist, sind wir geneigt, mit Ziegert zu behaupten, dass Clemens sich den Stoff des ἄλογον ähnlich der Weltseele Platos gedacht hat.

Diese Behauptung schliesst für uns aber nicht die weitere Ansicht Ziegerts ein, dem Alogon sei Aehnlichkeit mit Gott zuzuschreiben<sup>3)</sup>. Ziegert benutzt bei seiner Untersuchung ausschliesslich Seite 797 der Fragmente und gelangt zu seinem Argument nur auf Grund des Schlusses des obigen Zitates: καὶ τῆς τῶν θηρίων ἁμοούσιον, οὗτος κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος (A links) nebst einem Zusatz: καὶ ὁ μὲν χοῖρος, ἐστὶ κατ' εἰκόνα . . . (B rechts). Er fühlt sich gedrungen, „zu erklären, was es bedeutete, der Mensch im Besitz der ψυχῇ ἄλογος sei κατ' εἰκόνα θεοῦ.“ Die Erklärung ist überflüssig, weil Clemens eine derartige Behauptung überhaupt nicht aufgestellt hat; Ziegert bekämpft ein selbstgeschaffenes Scheinbild. Der Kern der Frage liegt in εἰκόνα, an welches Wort Ziegert mit Rücksicht auf το ἄλογον eigenmächtig θεοῦ anschliesst. Dies ist irrig. Wohl ist ὁ ψυχικός (B rechts) definitiv als κατ' ὁμοίωσιν θεοῦ bezeichnet, nicht aber ὁ χοῖρος. Willigt man nun doch darin ein, dass θεοῦ sich mit εἰκόνα als ein Merkmal des irdischen Menschen verbinden lässt, so ist damit doch durchaus noch nicht gesagt, dass die Aehnlichkeit an dem unvernünftigen Teil haftet. Wir glauben es vielmehr wegen des Zusammenhanges und der sonstigen Aeusserungen Clemens' in Abrede stellen zu müssen.

<sup>1)</sup> Fragm. 797 A links. <sup>2)</sup> Fragm. 807.

<sup>3)</sup> p. 13—15, a. a. O.

Zunächst kann es uns nicht entgangen sein, dass eine Aehnlichkeit mit den Tieren von τὸ ἄλογον prädicirt worden ist, nicht nur als εἰκών, sondern als ὁμοούσιον<sup>1)</sup>. Es würde nahezu einen Widerspruch involviren, demselben Dinge in demselben Augenblick die Aehnlichkeit mit den Tieren und mit Gott als Eigenschaft beizulegen. Glücklicherweise entscheidet Clemens die Frage für uns, indem er andeutet, wo die Aehnlichkeit existiert und wo nicht. Sollte τὸ ἄλογον in irgend welcher Weise als gottähnlich gedacht werden, so müsste diese Aehnlichkeit sich in seinen Eigenschaften offenbaren. Davon ist aber keine Spur zu finden. Nichts, was von den göttlichen Eigenschaften der Vernunft behauptet war, kommt dem Alogon zu; ohne Denkkraft und deshalb ohne vernünftigen Willen, ohne rein geistige Natur und ohne Dauer ist jede Verwandtschaft mit Gott ausgeschlossen. Demgemäss entfernt unser Verfasser jede Aehnlichkeit aus dem unvernünftigen und setzt sie in den vernünftigen Teil<sup>2)</sup>.

Obige Erörterung berechtigt uns, τὸ ἄλογον weit unter τῇ λογικῇ zu stellen und nöthigt uns, die Verschiedenheit der beiden in unserer Abhandlung niemals aus dem Auge zu verlieren. Trotzdem aber muss auch des Alogon eigentümlicher Wert anerkannt und müssen seine Leistungen gebührend gewürdigt werden. Wir dürfen es nicht einfach mit dem Körper gleich stellen; es ist vielmehr eine Art Seele. Bisweilen wird es sogar πνεῦμα genannt. Fragm. 792C: πνεῦμα γοῦν πνεύματι μίγνυται, und: παράκειται δὲ τὸ πνεῦμα τῷ πνεύματι, ὡς τὸ πνεῦμα τῇ ψυχῇ führt zu der Vermutung, dass Vernunft und Unvernunft neben einander im Körper ihren Sitz haben;

---

1) ἄλογον καὶ τῆς τῶν θηρίων ὁμοούσιον v. oben; ebenso: εἰκονως ἄλογος νομισθεὶς εἰκάζεται κτήριον. Päd. I. 136A.

2) οἱ γὰρ θεῖος θνητὸν ἀθανάτῳ ἐξομοῦσθαι, ἀλλ' ἢ κατὰ τοῦν καὶ λογισμὸν. II, 405 A.



die Vermutung wird bestätigt in VI, 682 A, wo von den zwei Gesetzestafeln für die zwei Geister, nämlich τῷ πλασθέντι und τῷ ἡγεμονικῷ, die Rede ist.<sup>1)</sup> Wir müssen demnach beide als Seelen betrachten. Zugleich aber haben wir das achte Glied des zweiten obigen Zitats, als den geformten Geist hinlänglich identifiziert. Der ganze Mensch steht vor uns, zuerst als Körper, d. h. als Leib mit seinen fünf Sinnen und seinem Sprach- und Zeugungsvermögen; dazu kommen die vernünftige und die unvernünftige Seele.

Beobachten wir, ehe wir uns der platonischen Darstellung der Psychologie des Clemens zuwenden, die Operationskreise und die wechselseitigen Leistungen dieser drei menschlichen Teile, besonders mit Rücksicht auf die Erkenntnistheorie des Autors. Die äusseren Sinne sind die leidenden Rezipienten der äusseren Erscheinungen und mithin die ersten Mittel der Erfahrung: τῇ τάξει γὰρ εἰσέως γινόμενος ὁ ἄνθρωπος, ἀπὸ τῶν παθητικῶν τὴν ἀρχὴν τοῦ ζῆν λαμβάνει<sup>2)</sup>. Sie sind aber nicht im Stande, das Empfangene auf das Subjekt zu übertragen. Dazu muss der materiell-spirituelle Mittelteil dienen: διὰ τοῦ σωματικοῦ ἄρα πνεύματος αἰσθάνεται ὁ ἄνθρωπος<sup>3)</sup>. Dieser ist die wirkende beseelende Kraft des sinnlichen Wesens<sup>4)</sup> und der eigentliche Empfänger der Empfindungen, der etwa wie ein Nervensystem im ganzen Körper gegenwärtig ist<sup>5)</sup>. Auch seine Tätigkeit hat ihr Ziel nicht in sich selbst. Es überträgt die Empfindungen

<sup>1)</sup> εἰκότως τούτων αἱ δύο πλάκες τοῖς διπλοῖς πνεύμασι τὰς δεδομένας ἐντολάς, τῷ τε πλασθέντι, τῷ τε ἡγεμονικῷ . . .

<sup>2)</sup> VI, 681 BC. <sup>3)</sup> Ebd. D.

<sup>4)</sup> ἀλλὰ καὶ τοῦτο τὸ ἄλογον μέρος, ἐψυχῶσθαι τε καὶ μύριον αἰτῆς εἶναι. αὐτίκα τὴν μὲν ζωικὴν δύναμιν . . . τὸ πνεῦμα εἰληχε τὸ σαρκικόν. Ebd. C.

<sup>5)</sup> ἐξυκλήντον ὃν καὶ παντὶ διότι τε τῶν αἰσθήσεων καὶ τοῦ λοιποῦ σώματος πορευόμενόν τε καὶ πρωτοπαθοῦν διὰ σώματος. Ebd.

auf die Vernunft, zu der alle Erfahrungen in Beziehung stehen und die allein Ordnung in den verwirrten Sinnesaufnahmen bewirken kann· *ἡ πάντων ἀναφορά· εἰς ἐν συντέτακται τὸ ἡγεμονικόν*<sup>1)</sup>).

Während dieser Wechselwirkung der Erfahrungsfaktoren ereignet sich auch eine Veränderung in dem Erkenntnisobjekt insofern dieses nämlich unter der Wirkung der Wahrnehmung steht. Die Aufnahme des Bildes des wahrzunehmenden Dinges von Seiten der Sinne, die wir Perception nennen können, besteht, wie wir in der Affektenlehre genauer betrachten wollen, aus einem echt stoischen „Siegeleindruck“ in die weiche Alogon-Substanz<sup>2)</sup> und ist demgemäss materiell gedacht. Dies ist aber nicht der Fall mit der Apperzeption. Das Bild wird alsdann vom Sinnlichen zum Geistigen transformiert: *καὶ τὰ τῶν αἰσθήσεων κινήματα κατὰ τε τὴν διάνοιαν ἀποτυποῦνται κατὰ τε τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος ἐνέργειαν φανεροῦνται . . . ἐξ ἀμφοῖν γὰρ ἡ κατάληψις ὡς αἰσθησις πρὸς τὸ αἰσθητὸν, οὕτως νήσις πρὸς τὸ νοητόν*<sup>3)</sup>. Die Umbildung muss wohl stattfinden, wenn das Alogon der Vernunft die aufgenommenen Bilder überliefert und diese ihrerseits der Aufnahme zustimmt. Aus dem Zusatz: *ἐξ ἀμφοῖν . . . κ. τ. λ.* dürfen wir schliessen, dass sich Clemens die Anbietung des Bildes nach der Weise der stoischen *κατάληψις* dachte, während die Zustimmung von Seiten der Vernunft durch die aus derselben Quelle geschöpfte *συγκατάθεσις* bezeichnet wird<sup>4)</sup>.

Unsere Erörterung mag dazu gedient haben, das natürliche Verhältniss der höheren und niedrigeren Seele zu einander einigermaßen zu verstehen. Die Unvernunft

<sup>1)</sup> Ebd. D.

<sup>2)</sup> *ἐναπερεσµατα τῆς ψυχῆς . . . τῆς µαλθακῆς καὶ εἰκούς.* II, 407 D.

<sup>3)</sup> VI, 682 AB.

<sup>4)</sup> II, 408 D. Wir kommen hierauf zurück.

sollte der Vernunft dienen, indem sie dieselbe mit der Erscheinungswelt in Verbindung bringt. In der Vernunft allein liegt die wirkliche Lebensfähigkeit<sup>1)</sup>. Daher ist die Vernunft zum Regieren angewiesen, ist aber auch zu gleicher Zeit vom Alogon abhängig, in betreff der Erscheinungsdinge; eine Tatsache, die bei der ethischen Betrachtung von grösster Bedeutung ist.

Die platonische Form der Psychologie Clemens' führt uns unmittelbar in seine Ethik hinein. Die betreffenden Stellen finden wir in Pöhl. 3, am Anfange und in V, 572CD. An jener Stelle scheint er der platonischen Dreiteilung zugeneigt. Dabei steht die Auffassung der Vernunft nicht im Widerspruch mit der obigen sich an die Stoa anschliessenden. Auch hier nimmt die Vernunft die führende Stellung ein: *ο δὲ λογιστικὸν . . . ὁ τοῦ φαινομένου τοῦδε ἀρχὸν ἐπιζωόντων*; das Unvernünftige aber ist jetzt in *τὸ θυμικόν* und *τὸ ἐπιθυμητικόν* geteilt. Es sind hauptsächlich die zugehörigen Prädikate, welche unsere Aufmerksamkeit fesseln und wodurch die Werte und Verhältnisse der betreffenden Subjekte deutlich werden müssen. Von der Vernunft heisst es: *αὐτὸν δὲ ἐξεῖνον ἑλλὼς ἀγχι ὁ θεός*; von den sogenannten Unterteilen des Alogon aber: *τὸ δὲ θυμικὸν θηριώδες ὂν, πλησίον μαρίας οἰκεῖ. πολέμοισιν δὲ τὸ ἐπιθυμητικὸν καὶ τρίτον . . . εἰς μοιχείας καὶ λαγνείας καὶ εἰς γήτορας ἐξαρεσχευόμενον*. Hieraus ergeben sich zwei Hauptfragen, erstens: Hat Clemens sich eine Zweiteilung der unvernünftigen Seele als eine wirkende Hypothese angeeignet? Und zweitens: Welches sind die psychischen Verhältnisse der jetzt erwähnten Faktoren und ihrer ethischen Prädikate?

<sup>1)</sup> *τὸ λογιστικὸν τούτων, καὶ ἡγεμονικὸν αἰτιον αἶναι φημὲν τῆς οὐσιότητος τῇ ζώῃ. VI, 681 C.*

Es mag freilich dem Zweifel unterworfen sein, inwieweit Plato zwei unvernünftige Teile annahm; bei Clemens aber können die zwei genannten Faktoren nur als Kräfte eines Seelenteiles angesehen werden. Zuerst sei es bemerkt, dass in den angewendeten Substantiven nicht das Dasein des Dinges, sondern sein Charakter und seine Tätigkeit angedeutet sind, wie z. B. die Endung *-κός* zeigt. Ferner denkt Clemens an der zweiten Stelle *τὸ ἄλογον μέρος*, obschon er sagt: *ὁ δὲ δίχα τέμνεται εἰς θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν*, als Einheit, indem er es, ein Bild Platos wiederholend, mit einem davongelaufenen Pferd vergleicht: *τὸν ἀποστατήσαντα ἵππον*. Ein dritter Grund liegt darin, dass der unvernünftige Faktor in ethischer Hinsicht immer als Einheit erscheint. Wir sind gezwungen, uns hier wieder Ziegert gegenüberzustellen. Er behauptet<sup>1)</sup>, vielleicht mit Rücksicht auf Plato<sup>2)</sup>, eine Art ethischer Zweiheit des unvernünftigen Teiles, wodurch das Alogon sich den *ἐπιθυμίας* entgegenstellen und sie sogar niederwerfen könnte. Nun hat Ziegert vorher bloss zwei Seelenteile angenommen<sup>3)</sup>, und zeigt auch in diesem Falle durch den Gebrauch der Pluralform, *ἐπιθυμίας*, dass er vielmehr an Kräfte oder Aktivitäten als an Substanzen denkt. Entweder muss aber eine Entzweiung stattfinden oder das Alogon muss seine eigenen Leistungen bekämpfen, wenn Ziegerts Behauptung möglich werden soll. Er sucht den Grund für seine Meinung in dem Satz: *καὶ ἐπειδὴν κρατῇ τῶν ἐπιθυμιῶν βασιλεύει τὸ ἡγεμονικόν*<sup>4)</sup> und stellt *τὸ ἄλογον* als Subjekt von *κρατῇ* dar. Dies ist grammatisch höchst unwahrscheinlich und psychologisch unmöglich. Das Subjekt des Verbs muss zwar von aussen hinzugebracht werden, aber man ist berechtigt zu erwarten, dass es in dem Zusammenhang

<sup>1)</sup> P. 36 a. a. O. <sup>2)</sup> Vgl. z. B. Rep. 442 a. <sup>3)</sup> a. a. O. p. 32.

<sup>4)</sup> VI, 681 D.

erwähnt sei. Nun ist das Subjekt der vorangehenden wie der folgenden Sätze entweder ὁ ἄνθρωπος oder τὸ ἰγερμονικόν, niemals aber τὸ ἄλογον. Die Einführung dieses Subjektes muss darum als willkürlich abgelehnt werden. Psychologisch ist die Konstruktion unmöglich infolge der Annahme eines einteiligen Alogon seitens Ziegerts selbst. Das Sichselbstunterwerfen eines unvernünftigen Dinges bildet einen Widerspruch. Ausserdem kommt, wie wir bald genauer erkennen werden, ein sittlicher Zweck, wie Ziegert ihn verteidigen muss, dem Alogon nicht zu. Das Alogon ist stets ohne vernünftigen und moralischen Zweck gedacht und überhaupt nicht zur Herrschaft und mithin nicht zum Subjekt des Verbs bestimmt: es kann seine Aufgabe nur dadurch erfüllen, dass es der Vernunft getreu dient. Entscheidend aber in dieser Beziehung und überhaupt für die Ethik Clemens' von fundamentaler Wichtigkeit ist die Tatsache, die wir im nächsten Abschnitt genauer erörtern werden, die sich aber bereits aus dem Zusatz: εἰς μοχείας . . . κ. τ. λ. (Anfang Päd. 3) ergibt, dass τὸ ἄλογον zu jeder Zeit, wenn es die ethischen Sphären berührt, als tadelnswert angesehen wird. Seine moralischen Tätigkeiten sind durchaus als ἐπιθυμίαι bezeichnet und diese unbedingt verurteilt.

Wir räumen die Möglichkeit ein, dass zu soeben erwähntem Dienst τὸ θυμικόν bestimmt sein kann. Wir haben schon bemerkt, dass das Alogon, als Rezipient der Phänomenalbilder, der Vernunft behilflich ist. Wenn τὸ θυμικόν als eine besondere tätige Kraft des unvernünftigen Teiles betrachtet werden darf, und sogar als eine edlere als τὸ ἐπιθυμητικόν, so muss seine Tätigkeit wohl in dieser Sphäre gesucht werden. Damit würde man auch wegen seiner anerkannten Unfähigkeit, Ordnung hervorzurufen, der Zusatz: θηριῶδες ὄν, πλῆστον μανίας οἰκεῖ übereinstimmen. Tatsächlich aber ist ihm eine solche



Tätigkeit an anderen Stellen nicht zugeschrieben, und es tritt als wirkender Faktor völlig in den Hintergrund.

Weil nun die ethischen Tätigkeiten des Alogon durchaus tadelnswert gefunden werden, drängt sich die Frage auf, ob nicht auch τὸ ἄλογον selbst als der psychische Grund der Begierden immoralischen Charakter trägt. Zunächst bemerken wir, dass, obgleich man ethische Unfähigkeit von dem unvernünftigen Teil zweifellos zugestehen muss, dennoch die Vernunft als seine Führerin von ihm Gehorsam erpressen und damit seine moralische tadellose Tätigkeit gewähren könnte. Weil das Alogon von Natur aus willenlos ist, würde ein solcher Zwang sich keineswegs dem Prinzip der Willensfreiheit entgegensetzen. Die ethischen Verhältnisse müssen vor allem in der Vernunft, die allein mit Verstand und Wille begabt ist, zentralisiert sein. Aber auch der niedrigere Teil kann nicht als antimoralisch betrachtet werden, ohne Verleugnung des Prinzips des freien Willens. Das Prinzip des freien Willens aber ist ein unabtrennbarer Bestandteil der Ethik des Clemens. Sogar Gott selbst muss nach diesem Massstabe beurteilt werden<sup>1)</sup>. Dieses Prinzip fordert, damit der Ethik überhaupt ein Gebiet zukomme, die gänzlich freie Wahl des Subjekts in allen seinen Handlungen. Jede Bestimmung des Subjekts, sei sie von aussen her angebracht oder psychisch begründet, infolge deren die freie Wahl gehindert wird, beraubt die Tat jeden moralischen Charakters. Ethik und Zwang sind dem Clemens ein Widerspruch. Und nicht nur will er jeden verkehrten Zwang oder jede Bestimmung entfernt sehen, sondern auch ein den Willen in seiner absoluten Freiheit störender Druck zum Guten ist ihm

---

<sup>1)</sup> VII, 723 C: οὗτοι γὰρ εἰ θεὸς ἄκων ἐγκαθ' ἑ, ὃν τρόπον το πῦρ θερμαντικόν.

unsittlich: νόμος γὰρ ἄνωθεν οὗτος αἰρεῖσθαι τὸν βουλόμενον ἀρετὴν<sup>1)</sup>).

Daher hat sich Clemens eine von Hause aus moralisch absolut gleichgiltige Psychologie ausgedacht. Er gründet seine Theorie auf den göttlichen Ursprung alles Seienden, insofern den Kreaturen als solchen jeder antimoralische Hang<sup>2)</sup> und die Behinderung der freien Wahl abgesprochen wird: πάντ' οὖν ὅσα μηδὲν ἐκώλυεν ἐκούσιον εἶναι τῷ ἀνθρώπῳ τὴν αἵρεσιν . . . ἐποίησεν<sup>3)</sup>. Aber nicht nur der göttliche Ursprung, sondern auch seine jetzige Aufrechterhaltung zeugt von der Tadellosigkeit des Bestehenden. Nur in Uebereinstimmung mit Gottes Willen, ja nur wenn von ihm geliebt, ist Existenz denkbar: οὐδὲ μὲν οὐ βούλεται μὲν τιμὴ εἶναι τὸ δὲ ἐστίν . . . λείπεται φιλεῖν αὐτό<sup>4)</sup>.

Mit Rücksicht auf obige Erörterung muss der alogische Trieb an sich von moralischer Verkehrtheit freigesprochen werden. Andererseits aber muss die Vernunft, obgleich tugendfähig, dennoch als ethisch neutral vorgestellt werden: ὅτι φύσει μὲν ἐπιτίδαιοι γέγοναμεν πρὸς ἀρετὴν. οἱ μὲν ὥστε ἔχειν αὐτὴν ἐκ γενετῆς ἀλλὰ πρὸς τὸ κτήσασθαι ἐπιτίδαιοι<sup>5)</sup>. Denn die Freiheit des Willens muss unbedingt gewahrt bleiben; der Mensch soll durch seinen eigenen Willen gerettet werden: ἡμᾶς δὲ ἐξ ἡμῶν αὐτῶν βούλεται σώζεσθαι<sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> VII, 704D.

<sup>2)</sup> „Nonne mundus et omnia, quae in mundo sunt, creatura dei dicuntur et haec valde bona?“ Adumbr. in 1. Jo. 2, 15 (Zahn, „Forschungen“ III, p. 97), vgl.: κακίας δ' αὖ . . . πάντως ἀνάτιος. VII, 705 C.

<sup>3)</sup> VII, 705 C.

<sup>4)</sup> Päd. 1, 113 CD. <sup>5)</sup> VI, 642 C.

<sup>6)</sup> VI, 662 D. vgl. Aehnliches bei Alexander, in Siebeck, G. d. Psych. II, 252.

Dieser Versuch Clemens', die Psychologie mit dem Prinzip der Freiheit in Einklang zu bringen, ist wenigstens unserer Beachtung wert. Ohne sich auf den Gedanken eines metaphysischen Willens einzulassen, erkennt er den psychischen Grund vollständig an, behauptet aber nichtsdestoweniger seine ethisch notwendige Freiheit. Ob oder in wie fern ihm der Versuch gelang, steht dahin. Die oben erwähnte Tatsache, dass die Seele ursprünglich nach Gott hingERICHTET ist, scheint diesem Prinzip gewissermassen bereits zu widersprechen. Er forschte nach dem Stein der Weisen und es ist für ihn doch eine grössere Ehre, ihn gesucht und nicht gefunden, als überhaupt nicht gesucht zu haben.

Die ethische Neutralität des Seienden vorausgesetzt, können selbstverständlich die ethischen Probleme nur in den Verhältnissen der Dinge unter einander oder in den von den Substanzen herrührenden Tätigkeiten eingeschlossen sein. Weil nun jede Handlung notwendig eine Substanz als Subjekt voraussetzt und inmitten von Beziehungen zu anderen Substanzen vor sich geht, spielen die Verhältnisse überall die grösste Rolle. Es kann uns dementsprechend nicht wundern, wenn Clemens in seinen ethisch-psychischen Untersuchungen ohne Bedenken sein Harmonie-Prinzip im ganzen anwandte. Die ethischen Normen fordern ein harmonisches Verhältnis der Seelenteile: *δικαιοσύνη δὲ συμφωνία τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν*<sup>1)</sup>). Dieser fast buchstäblich platonische Gedanke entspricht der obigen Forderung, dass die Vernunft herrschend, der physische Mensch aber untergeordnet sein soll. In so fern werden also die psychischen und ethischen Interessen eins. Andererseits fordern die ethischen Normen auch Tätigkeiten, welche das harmonische Verhältnis nicht stören, sondern vielmehr fördern: *πάντα τάξει ποιεῖν*

---

<sup>1)</sup> IV, 540 A.

ἰσχυρομένῃ<sup>1)</sup>. Gerade in dieser Hinsicht sind die Normen von besonderer Wichtigkeit, denn nur durch Aktivität ist eine Aenderung der von dem Urwesen richtig gesetzten Verhältnisse überhaupt möglich: ἀμέλει τὸ ἁμαρτάνειν ἐργασία ζεῖται, οἷς οὐσία διὸ οἱδὲ ἔργον θεοῦ<sup>2)</sup>. Und ebenso können die Normen der Moral nur durch Aktivität realisiert werden: ἡ δὲ ἀρετὴ ἀγωγὴ εὐταξία ἐστὶ<sup>3)</sup>. Woher aber sollen die Kräfte stammen, durch die die ethischen Forderungen erfüllt werden? welcher Art sind sie und welches sind die Normen, nach denen die Kräfte sich richten sollen? Die Beantwortung dieser drei Fragen wird unsere Aufgabe am Schlusse dieses Abschnittes bilden.

Wir wiesen darauf hin, wie Ethik und Willensfreiheit durchaus Hand in Hand gehen müssen. Hierzu kommt eine äusserst wichtige Tatsache. Der Wille ist nicht wirklich frei ohne die Leitung der rein rationellen Kraft, denn Clemens' Willensfreiheit ist Wahlfreiheit, während ohne Beurteilung keine Wahl möglich ist. Dadurch ist aber ausgeschlossen, dass der unvernünftige Teil, wenigstens für sich allein, ethisch handeln könnte; nur die Vernunft kann Grund moralischer Aktivität sein.

Damit wir dies richtig verstehen und weiter verwenden können, müssen wir uns nunmehr über die Kräfte der beiden Seelenteile genauer orientieren. Die reichhaltigste Darstellung in betreff der vernünftigen Seele ist wohl VI, 648D—9A: ἄμφω γὰρ δυνάμεις τῆς ψυχῆς, γνῶσις τε καὶ ἔρμῃ. εἰρίσζεται δ' ἡ ὁρμὴ μετὰ τινα συγκατάθεσιν κίνησις οἷσα, ἡ γὰρ ἔρμῃσας εἰς τινα πράξιν, πρότερον τὴν γνῶσιν τῆς πράξεως λαμβάνει δειότερον δὲ τὴν ὁρμὴν . . . φέσει γὰρ ἡ πράσσων τοῦτο ὃ πράξαι βούλεται, μανθάνει πρότερον. καὶ ἡ γνῶσις ἐκ τοῦ μαθεῖν. τὸ πράξαι δὲ ἐκ τοῦ ἐρμῆσαι. Ein Kommentar wäre kaum angebracht, da das Zitat

<sup>1)</sup> IV, 518B. <sup>2)</sup> IV, 511B. <sup>3)</sup> Päd. 3, 259A.

durchaus klar ist. Es stellt die Einsicht oder den Verstand und den Willen als die zwei Kräfte der Vernunft hin; lassen doch die Prädikate *συγκατάθεσιν* zu *ὁρμή* und *μαθεῖν* zu *γνώσις* keinen Zweifel zu. Auch der Vorrang der Einsicht als Leiterin des Willens tritt unzweideutig hervor.

Nun fragt es sich aber, inwiefern der Wille, sobald er als eine bewegende Kraft der Vernunft vorgestellt<sup>1)</sup>, von der Einsicht trennbar ist, dennoch von der unvernünftigen bewegenden Kraft verschieden sein kann. Bekanntlich wurde *ὁρμή* bei den Alten als eine physische Bewegung angesehen. Zur Aufklärung müssen wir daher einen Blick auf die Quellen werfen, woraus unser Verfasser schöpfte. Zuerst aber sind wir genötigt, eine scheinbar dritte bewegende Kraft herbeizuziehen, welche die Verwicklung unserer Aufgabe noch erhöht: *ὄρεξιν οἷν ἐπιθυμίας διακρίνουσιν οἱ περὶ ταῦτα δεινοί. καὶ τὴν μὲν, ἐπὶ ἡδοναῖς καὶ ἀκολασίᾳ τάττουσιν, ἄλογον οὔσαν. τὴν δὲ ὄρεξιν, ἐπὶ τῶν κατ' εἴσιν ἀναγκαίων, λογικὴν ὑπάρχουσαν κίνησιν*<sup>2)</sup>. Der Autor hat hier zweifellos die Stoiker im Auge. Ihrer Ansicht nach<sup>3)</sup> gab es eine einzige bewegende Kraft, welche entweder vernünftig, *ὁρμὴ λογική* — auch *εὐλογος ὄρεξις*, — oder physisch unvernünftig, als *ὄρεξις* i. e. appetitio, operierte. Andererseits aber erwähnten sie *ὁρμὴν λογικὴν* und *ὄρεξιν ἄλογον*, welche als *ὄρεξις* und *ἐπιθυμία* neben einander existieren könnten. Hieraus ergibt sich, dass bei den Stoikern *ὁρμή* meistens als die vernünftige Willenskraft; *ἐπιθυμία* als der unvernünftige Trieb, *ὄρεξις* aber bald als Wille, bald als Trieb bezeichnet wird. Nun bestand aber nach Ansicht des Aristoteles der Unterschied zwischen

<sup>1)</sup> Vgl. noch: *ἐρμὴ μὲν οἷν φοβερά διανοίας ἐπὶ τι ἢ ἐπὶ τοῦ*. II, 386 D.

<sup>2)</sup> IV, 521 B.

<sup>3)</sup> Vgl. Heinze St. d. Aff. Doctr. p. 4 u. 31.



Begehren und Wollen in dem Hinzutreten einer Machtgewissheit, das Begehrte ausführen zu können<sup>1)</sup>, oder, was schliesslich auf dasselbe hinausläuft, der Wille entstand aus dem Begehren durch das Einwirken der Einsicht<sup>2)</sup>. Mithin wurde die Begierde in dem Alogon: ἐν τῷ ἀλόγῳ ἡ ἐπιθυμία, der Wille als definitiver Gedanke oder als Wunsch in der Vernunft gegründet: ἡ βούλησις ἐν τῇ λογιστικῇ<sup>3)</sup>. Clemens' scharfe Zweiteilung der Seele und die dadurch entstandene Zweiteilung der Tätigkeitssphäre, nach der die Willens- und Begehrungs-tätigkeiten aus zwei verschiedenen Substanzen entsprungen sind, näherte ihn trotz seines stoischen Zitats dem Aristoteles, aber mit noch deutlicherer Angebung des vernünftigen Charakters der βούλη. Nicht nur der Wunsch, der von Einsicht und Wille zusammen hervorgebracht sein muss, sondern ἡ βούλη, der Wille als Kraft ruht in der διάνοια. Also ist ihm βούλη eine nicht weniger verschiedene Kraft von ἐπιθυμία, als die Vernunft eine von dem Alogon verschiedene Substanz ist. Aber, und hier tritt das moralische Moment zu Tage, auch die Zwecke der beiden Kräfte laufen himmelweit auseinander. Der Wille bewegt sich naturgemäss zum Seienden, zum Wertvollen: ἡ μὲν βούλη, κατὰ πρῶτον γινώσκεις, ἐστὶν ἐπὶ τῶν ὄντων ζιτουμένη<sup>4)</sup>, die Begierde zum Nichtseienden, zum Wertlosen, d. i. ἐπὶ ἰδοναῖς καὶ ἀπολασίᾳ. Demnach ist auch ihre Befriedigung ἡ ἰδονή, während ihre Hemmung als ἡ λύπη betrachtet wird<sup>5)</sup>.

Müssen wir dann schliesslich nicht den niedrigen Seelenteil als von Haus aus pervers ansehen? Dies würde, wie oben bemerkt, seiner göttlichen Schöpfung widersprechen. Auch sollten wir nicht vergessen, dass er,

<sup>1)</sup> Siebeck II, 97, 98, a. a. O. <sup>2)</sup> Ebd. 109.

<sup>3)</sup> Vgl. Heinze, a. a. O. p. 62.

<sup>4)</sup> VI, 649 B. <sup>5)</sup> Vgl. III, 443 B und VII, 739 C.

weil ohne Wille, weder zum Guten noch zum Bösen fähig ist. Seine Verkehrtheit kann daher nicht in ihm selbst, sondern muss in seinem Verhältniss zu der Vernunft liegen. Wenn der Wille, anstatt auf das Seiende hin gerichtet zu sein, mit dem Alogon übereinstimmt, um das Wertlose zu suchen, so tritt das ethisch-böse Element ein, es entsteht: τὸ πάθος. Solange aber die Vernunft das Alogon beherrscht, muss es ihr dienen und die Bewegung des Alogon mit der Willensbewegung parallel laufen. Diese Alogon-Bewegung würde der Natur des Körpers gemäss sein, gerade wie die Willensbewegung der Natur der Vernunft gemäss ist. Eine solche alogisch begründete, aber vernünftig geführte Bewegung erscheint in ἡ ἕρεξις: ἐπὶ τῶν κατ' φύσιν ἀναγκαίων, λογικὴν ὑπάρχουσαν κίνησιν<sup>1)</sup>).

Wie die obige Darstellung die Vernunft als ethischen Faktor aufwies, so fordern die Normen, welche Clemens aufstellte, durchaus vernünftige Tätigkeit: καὶ γὰρ ὁ βλος ὁ χριστιανῶν . . . σίστημά τί ἐστι λογικῶν πράξεων<sup>2)</sup>. Dieser Satz illustriert zugleich treffend die Quelle Clemens' für seine Forderungen, scz. die stoisch-christliche Logoslehre. Die höchste Norm ist Gott als Verkörperung des Harmonieprinzips. Sein Name deutet ethymologisch seinen Charakter an, als höchste Ordnung: θεὸς δὲ παρὰ τὴν θεῖαν εἴρηται καὶ τάξιν, τὴν διακόσμησιν<sup>3)</sup>. (Dementsprechend heisst auch das Gesetz θεσμός, I, 350 C). Er ist nicht nur der anfanglose Anfang alles Seienden: ὁ θεὸς δὲ ἀναρχος, ἀρχὴ τῶν ὅλων παντελὴς, ἀρχὴς ποιητικὸς<sup>4)</sup>, sondern, kraft seiner ethischen Vollkommenheit — und zweifellos als jenes Harmonieprinzip — auch der Quell aller tugendhaften Verhältnisse: ἀρχὴ . . . καθίσον δ' ἐστὶν ἀγαθόν,

<sup>1)</sup> IV, 521 B. <sup>2)</sup> Päd. I, 186 D. <sup>3)</sup> I, 257 A.

<sup>4)</sup> IV, 589 C.

<sup>5)</sup> Ebd.; vgl. πάντων μὲν γὰρ αἴτιος τῶν καλῶν ὁ θεός. I, 282 D.

τοῦ ἡθικοῦ<sup>5)</sup>, und zugleich der Ursprung alles Wissens: θεόθεν δὲ καὶ σίνεσις<sup>1)</sup>).

Mit dem Urwesen kann der Mensch aber nicht in unmittelbarer Berührung stehen. Der Anfang alles Wissens kann nicht erkannt, der Ursprung alles Seienden kann nicht betrachtet werden<sup>2)</sup>, das Zentrum der Harmonie kann nicht selbst vielfach sein. Das Urwesen ist eine absolute Monade<sup>3)</sup> und so einfach, dass es nicht positiv gedacht werden kann<sup>4)</sup>. Kurz, es ist das Neuplatonische, hinter dem Seienden stehende ἔν. Dennoch ist eine solche absolute Einfachheit, in welcher alle unvernünftigen Einwirkungen ausgeschlossen sind, des Menschen Ideal: θεὸς δὲ ἀπαθὴς . . . μυστικῶς οἶν ἐφ' ἡμῶν, καὶ τὸ πνυθαγόρειον ἐλέγετο, ἓνα γενέσθαι καὶ τὸν ἄνθρωπον δεῖν<sup>5)</sup>. Es kann aber nur mittels des Logos erreicht werden, der als Einheit und Vielheit zugleich die einfache Harmonie des Unerkennbaren in den Bereich des Menschen stellt<sup>6)</sup>.

Der Logos ist selbst die Verkörperung des Harmonieprinzips und der Ausdruck des göttlichen Willens: τοῦτο συμφωνία ἐστὶ, τοῦτο ἁρμονία πατρός . . . τοῦτο ὁ λόγος τοῦ θεοῦ . . . τὸ θέλημα τοῦ πατρός<sup>7)</sup>. Er ist Gottes Abbild<sup>8)</sup>. Dem Menschen aber ist es nur gewährt, das zweite Bild zu sein: εἰκὼν δ' εἰκόνης ἀνθρώπινος νοῦς<sup>9)</sup>.

<sup>1)</sup> VI, 692D, vgl.: ἡ δ' αὖ ἐστὶ νοῦς, τοῦ λογικοῦ, καὶ κριτικοῦ τόπου. IV, 539D.

<sup>2)</sup> ὁ μὲν οἶν θεὸς ἀναπιδεικτός ὢν, οἷα ἐστὶν ἐπιστημονικός. IV, 537B.

<sup>3)</sup> τὸ γὰρ ὑπολειφθεὶς ἐστὶ σημεῖον μοιάς, ὡς εἰπεῖν, θέσειν ἔχουσα. ἧς ἐὼν περιέλωμεν τὴν θέσειν, νοῦται μόνος. V, 582B.

<sup>4)</sup> οἷκον ἐν τόπῳ τὸ πρῶτον αἴτιον, ἀλλ' ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου καὶ ὀνόματος καὶ νοήσεως. Ebd. C.

<sup>5)</sup> IV, 535 BC.

<sup>6)</sup> ὁ δὲ εἶδος . . . ἐπόδειξιν ἔχει . . . οὐ γίνεται ἀτεχνῶς ἐν ὡς ἐν. οἷδε πολλὰ ὡς μετὰ ὁ εἶδος, ἐλλ' ὡς πάντα. IV, 537 BC.

<sup>7)</sup> Adm. 75 B.

<sup>8)</sup> ἥτις ἀπεικνίσται μὲν ἐκ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑποτάτου πρώτῃ. V, 565 B.

<sup>9)</sup> V, 594 A.

Diese ethisch-religiöse Lehre steht in engster Verbindung mit dem ethisch-psychischen Gesetz. Das im Menschen dem göttlichen Logos am nächsten verwandte ist seine eigene λογική; diese ist naturgemäss das eigentliche zweite Bild, in dem der Logos sich realisieren soll. Also sind die von der Vernunft geleiteten Handlungen des Menschen in Uebereinstimmung mit der göttlichen Vernunft; so wird der Logos eine den Menschen bestimmende Norm und ganz in stoischer Weise wird jede unvernünftige Handlung zur Sünde: πάν τὸ παρὰ τὴν λόγον τὸν ὀρθὸν τοῦτο ἀμέρτημά ἐστι<sup>1)</sup>). Die Clemens'sche Tugend aber ist das richtige innere Verhältniß der vernünftigen zur unvernünftigen Seele, welches in Uebereinstimmung mit dem Logos als Harmonie in rationellen Handlungen zutage tritt: ἡ ἀρετὴ αὐτὴ διὰ θεοῦ ἐστὶ ψυχῆς σύμφωνος ἐπὶ τοῦ λόγου περὶ ἕλον τὸν βίον<sup>2)</sup>).

Bis in die Tiefe seines Gemütes durch den Gedanken an ein solch vollkommenes, affektetfreies und logisches Leben gerührt, entfliessen des Autors Feder fast dichterische Worte: er ruft die Menschheit wach, damit sie Bürger würden im Reich der Harmonie, Glieder des grossen Chors unter dem Logos als Führer: ἡ δὲ ἐκ πολλῶν ἐνωσις ἐκ πολυφωνίας καὶ διασπορᾶς ἁρμονίαν λαβοῦσα θεϊκή; μία γίνεται συμφωνία, ἐνὶ χορευτῇ καὶ διδασκάλῳ πῶ ἄνω ἐπομένη<sup>3)</sup>).

Eine Bedingung aber bleibt immer geltend. Die menschliche Vernunft soll nicht als blosser Einsicht, sondern auch als Wille operieren, sogar die Befolgung des göttlichen Logos soll eine That des freien Willens sein. Nur auf diese Weise ist das Freiheitsprinzip — der Fundamentalbegriff vor Gott und den Menschen — gewahrt<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Päd. I, 135 D. <sup>2)</sup> Päd. I, 136 A. <sup>3)</sup> Adm. 56 D.

<sup>4)</sup> καὶ ὁ θεὸς δὲ ἀκούων ἐν τῷ βίῳ, θεῶν καὶ χρηστῶν βολήματα. Päd. I, 136 CD.

## II.

# Die Störung der Harmonie und ihre Heilung.

### A. Die Affekte.

*Πάθος . . . (ἐρμύ) ἐπερτείνουσα τὰ κατὰ τὸν λόγον μέτρα.* II, 336 D.

Infolge seiner theologisch bestimmten Ansichten wurden des Clemens Untersuchungen zur Lösung des Rätsels von dem Ursprung der Sünde in ziemlich enge Schranken zurückgewiesen. Nicht in dem Geschaffenen<sup>1)</sup>, wie es ursprünglich geschaffen war, sondern in einer Perversion seiner Verhältnisse, und auch nur in der Sphäre der Willensaktivität ist der Ursprung der Sünde zu suchen.

Obschon eine derartige Beschränkung die Lösung des Problems merklich erleichtern sollte, räumt sie doch keineswegs jede Schwierigkeit aus dem Wege. Wir haben es mit einem anerkannten psychischen Grund des Willens und daher mit einem geschaffenen Element zu tun. Wenngleich Clemens zur Rettung der Ehre Gottes und des freien Willens die ethische Neutralität der Seele behauptet, so ist damit die Frage noch nicht erledigt, aus welcher Ursache sie entweder zur Tugend oder zum Bösen hinneigen könnte. Gerade in diesem Punkte scheint er

<sup>1)</sup> Es gibt einen gewissen Grund anzunehmen, dass Clemens dem Begriff einer Logosemanation als Schöpfung zugeneigt war: vgl. *προεὶθὼν δὲ ὁ λόγος, δημιουργίας αἴτιος.* V, 553 B.



eine gewisse Unsicherheit nicht haben abschütteln zu können. Sein Hin- und Herschwanken, seine Anwendung verschiedener Theorien kommt dem Leser wie ein Experimentieren vor, das aber dennoch von dem Ernst und der Sorgfalt zeugt, womit er die Wahrheit erforschte. Endlich gelang es ihm, mittels der von ihm angenommenen Erkenntnistheorie der Stoiker und einer Heranziehung gewisser Dämonenkräfte eine ihm genügende Lösung zu erreichen.

Der erste Anstoss zur Störung der Harmonie ergab sich durch den ursprünglichen erkenntnislosen Zustand des Menschen. Der stoische Empirismus stimmte mit Clemens' theologischen Gesichtspunkten vollkommen überein, weil er die menschliche Vernunft von Haus aus als eine tabula rasa darstellte. Die „Philosophensöhne“ fanden von der menschlichen Seele her, was der Katechet bereits von Gott her behauptete: *πῶσα γὰρ ἐπιστήμη διδασκτική ἐστι*<sup>1)</sup>). Empfängt nun die leere Vernunft keinen Wahrheitsinhalt, ehe sie zum Wählen genötigt wird, so ist natürlich der Wille ohne die richtige Leitung der Vernunft und dem Irrtum überliefert. Er handelt unvernünftig; er handelt nicht frei. Der wissenschaftliche Forscher auf ethischem und physischem Gebiet erklärt noch heute von jenem Zustand: „Freiheit ist die Fähigkeit eines Wesens, durch besonnene Wahl zwischen verschiedenen Motiven in seinen Handlungen bestimmt zu werden“<sup>2)</sup>). Die spätesten Forschungen bestätigen, was Clemens schon lange als eine ethisch-psychische Tatsache behauptete: Diejenigen, welche das Gute nicht üben, werden durch ihre Unwissenheit davon abgehalten: *διὸλον οἶν τοὺς μὴ ἐπιτελοῦντας τὰς καλὰς πράξεις οἱ δὲ γιγνώσκειν τὰ ὠφέλιμα ἑαυτοῖς*<sup>3)</sup>). Und damit über die Be-

<sup>1)</sup> II, 364 C, vgl.: *ὥς δὲ οἱ συγγενῆται τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλ' ἐπιμικτός ἐστιν ἡ γνώσις*. VI, 653 C.

<sup>2)</sup> Wundt, Ethik, dritte Aufl. II, p. 69. <sup>3)</sup> VI, 670 A.

stimmung des Unwissenden zum Bösen kein Zweifel bleibe, hören wir die folgenden allgemein gültigen und scharf verdammanden Worte: ὁ μὲν γὰρ μὴ ἔχων γνῶσιν ἐγαυροῦ πονηρὸς ἐστίν<sup>1)</sup>. Also hätte die Lehre des Empirismus genügen können, den Gordischen Knoten zu durchschneiden, mit Erhaltung der Ehre Gottes, aber unter Preisgebung des alles beherrschenden Prinzips der freien Wahl. Deshalb sah sich der Ethico-psychicist nach anderen Faktoren um, die er mit grösserer Gewissensfreiheit ausbeuten könnte und durch die er den Knoten lösen wollte. Nichtsdestoweniger blieb der Zustand der Unwissenheit ein wichtiges Element in dem Prozess des Irrrens und sogar der erste Anstoss zur Störung der Harmonie, weil das Subjekt infolge dieses Zustandes ohne eigene Waffen jede mögliche Täuschung erwarten muss.

Ein zweiter und kaum sekundärer Anstoss liegt in der physischen Natur des Menschen. Nicht als ob in etwas Physischem die unmittelbare Ursache einer ethischen Tat sein könnte; sogar die Krankheiten Hiobs vermochten ihn nicht irre zu führen<sup>2)</sup>; doch rufen die körperlichen Bedürfnisse innere Verhältnissbewegungen wach, deren Aufrechterhaltung eine vernünftige Willenstat und damit das Eintreten in das ethische Gebiet involviert.

Galenus betrachtet die Empfindung des Mangels, d. h. des Bedürfnisses z. B. nach Speise, als das erste Stadium der Herrschaft der Affekte<sup>3)</sup>. Auch wir werden Clemens' Darstellung des Hungers und seiner Befriedigung besonders ins Auge fassen; nicht weil sie das einzige Beispiel ist, sondern weil sie die verschiedenen Stufen in dem Irrungs-Prozess am deutlichsten zeigt. Unser Autor stimmt mit Galenus vollkommen überein: das Gefühl des Mangels ist der Herold der Affekte: πασης γὰρ ἰδονὶς ἐπιθυμία κατάρχει. ἐπιθυμία δὲ λήπη τις καὶ φροντίς

<sup>1)</sup> V, 578 B. <sup>2)</sup> IV, 482 B. <sup>3)</sup> Vgl. Siebeck a. a. O. II, 244.

δι' ἐνδειαν ὀρεγομένη τινός<sup>1)</sup>). In dem Zustand der Not, obwohl an sich sittlich neutral, steckt bereits etwas Unedles. Er zeigt die Inferiorität des Menschen gegenüber seiner höchsten Norm<sup>2)</sup>). Doch ist das Individuum der höheren Seele halber verpflichtet, seinen Leib in rechtem Masse zu ernähren. Die Forderung der Erfüllung einer zweifachen Pflicht bringt das Subjekt zum Bewusstsein, dass es in der Mitte seiner Substanz- und Aktivitätsverhältnisse steht. Erstens soll der einzige Zweck der Nahrung nicht die Befriedigung des durch Mangel entstandenen Begehrens, sondern die pflichtmässige Erhaltung der Vernunftwohnung sein. Lust als Zweck wird unbedingt verurteilt: μητρόπολις κακίας ἡδονή<sup>3)</sup>). Ja, selbst das Baden zum Vergnügen muss entschieden zurückgewiesen werden<sup>4)</sup>). Zweitens soll die Nahrung zur Befriedigung des Mangels nur den wahren Bedürfnissen entsprechen, damit auch eine quantitative Harmonie gewahrt bleibe: πανταχῇ δὲ κακὸν οὔσα ἡ ἀμετρία, περὶ τὰς τροφὰς μάλιστα διελέγχεται<sup>5)</sup>).

Die Möglichkeit, bei der Befriedigung des Mangels beide Pflichten zu vernachlässigen, wird begünstigt durch die stoisch gedachten Erkenntnisprozesse, welche somit als der dritte Anstoss zur Störung der Harmonie bezeichnet werden müssen<sup>6)</sup>). Die Stoiker behaupteten, im An-

<sup>1)</sup> III, 443B.

<sup>2)</sup> ἀνενδεὲς μὲν γὰρ τὸ θεῖον. II, 395C, vgl. VII, 715A: οὐ δὲ τὸ ὄντα, πῶς οὖν τοῦτ' ἂν δέοιτο τινός.

<sup>3)</sup> VII, 718B.

<sup>4)</sup> ἡδονῆς μὲν οὖν ἕνεκα λούσασθαι, παραπεμπτέον. Päd. 3, 240B, vgl. II, 411D.

<sup>5)</sup> Päd 2, 146B. Eine wie grosse Rolle die Quantitätsidee bei Clemens spielt, vgl.: αἱ κτήσεις γὰρ χρήσεις τῶν ἀναγκαίων, οὐ τὴν ποιότητα ἔχουσι βλαβεράν, ἀλλὰ τὴν παρὰ το μέτρον ποσότητα. VI, 664B.

<sup>6)</sup> Bei unserer Vergleichung der Lehre des Clemens mit der Erkenntnis- und Affekte-Lehre der Stoiker benutzen wir Heinzes „Zur Erkenntnis-Lehre der Stoiker“ und „Stoic. de Aff. D.“ und

schluss an Aristoteles, dass ohne bildliche Vorstellung überhaupt keine Erkenntnis möglich wäre. Die Vorstellung, wie sie sich dem Subjekte aufdrang, war das Bild des vorstehenden Dinges: ἡ φαντασία. Das Sich-aufdrängen des Bildes bis zu der Annahme seitens des Subjektes war die φαντ. καταληπτική; die Annahme selbst war eine Zustimmung des Willens, dass das Subjekt das Bild als dem dahinter liegenden Objekt entsprechend ansah. Sie wurde die συγκατάθεσις genannt. Nun war aber die Möglichkeit einer καταληπτική von seiten einer φαντασία anerkannt, welcher kein ihr entsprechendes Objekt zu grunde lag, trotzdem aber die συγκατάθεσις abzwang. Die Behauptung einer Willenszustimmung zu einem solchen Trugbild eignete sich unser theologischer Morallehrer mit Freude als Ursache der Störung an, damit er Gott und Freiheit ihre Majestät erhalten könnte. Denn die φαντασία war nicht von Gott geschaffen und die συγκατάθεσις war, wie Clemens wenigstens für den Augenblick annahm, eine freie Willensstat.

Gleichwie das Alogon ein Gesamtprodukt des natürlichen Samens und der Einwirkung der Geburtsengel war, so kommen auch die Trugbilder zur Zeit des physischen Mangels durch ein Zusammenwirken der alogischen Begierden und der Dämonenkräfte zustande. An den folgenden Stellen legt Clemens die verschiedenen Stufen des Irrungsprozesses näher dar: ὥσπερ γὰρ αἱ ἀναθυμιάσεις, αἷ τε γίγνεν αἷ τε ἀπὸ τελεμάτων, εἰς ὁμίχλας συνίστανται καὶ νεφελώδεις συστροφάς, οὕτως αἱ τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν ἀναδόσεις καχεξίαν προστρέβονται ψυχῇ, κατασκεδαννύουσαι τὰ εἰδῶλα τῆς ἰδούσης<sup>1)</sup>, und ein wenig früher: αἱ τοίνυν δυνάμεις περὶ ὧν εἰρίκαμεν, κάλλι καὶ

Siebeck's „Gesch. d. Psych.“ II, 220ff, der Heinze hierin grösstentheils folgt.

<sup>1)</sup> II, 410 B.

δόξας καὶ μοιχείας καὶ ἡδονὰς καὶ τοιαύτας τινὰς φαντασίας δειλεαστικὰς προτείνουνσι ταῖς εἰεπιφόροις ψυχαῖς, καθάπερ οἱ ἀπελαύνοντες τὰ θρόγματα, θαλλοὺς προσιέντες<sup>1)</sup>) Bei oberflächlicher Betrachtung könnte man meinen, dass Clemens auf ein zweifaches Zustandekommen der Phantasieen hinspielte. Dem ist nicht so. Die Stellen sind zu nahe verbunden, und die wirkliche Identifizierung der zwei Faktoren in dem Zustandekommen des Trugbildes, nämlich des Alogon und der Dämonen, ist ein zureichender Beweis für unsere Behauptung<sup>2)</sup>). Die Art des Entstehens dieses Trugbildes ist zwar nicht deutlich angegeben, doch liegt die Vermutung nahe, dass die Kraftbewegungen des semimateriellen Alogon auch als gewissermassen materiell angesehen wurden<sup>3)</sup>), während die Dämonenkräfte, deren persönlicher Hintergrund nicht rundweg verneint werden darf<sup>4)</sup>), die rohe Dunstmaterie in Formen bringen. Die scheinbare Zusammensetzung des Trugbildes ist nach obiger Darstellung eine Repräsentation des Dinges, das der Befriedigung des Mangels noch Lust hinzufügen würde, und enthält eine Art Reproduktion des daran beschäftigten Dämons: ἔργον γὰρ οἶμαι ταῖς κακούργοις δυνάμεσιν ενεργεῖν τι τῆς ἰδίας ἕξως παρ' ἑκάστα πειρᾶσθαι<sup>5)</sup>).

Alles kommt jetzt darauf an, ob das betreffende Individuum dem Trugbild seine Zustimmung gewährt oder nicht. Es steht bei ihm: τὰς δὲ συγκαταθέσεις οὐ μόνον οἱ ἀπὸ πλάτωνος, ἀλλὰ καὶ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς, ἐφ' ἡμῖν

1) II, 408 C.

2) ἡ λογικὴ δὲ δύνამις . . . οὐχ ὡσανύτως τοῖς ἀλόγοις ζώοις ὁρμῶν ὀφείλει. Ebd. B.

3) D. h. als Dünste der fleischlichen Begierden.

4) Vgl.: ἀντίδικος δὲ, οὐ τὸ σῶμα, ὡς τινες βοῦλονται, ἀλλ' ὁ διάβολος . . . IV, 512 A; auch II, 410 C, wo die Kräfte: τοῖ διαβόλων τὰς ενεργείας καὶ τὰ πνεύματα τὰ ἐκείθιστα, genannt werden.

5) II, 408 A.



εἶναι λέγουσιν<sup>1)</sup>. Stimmt er aber zu, so verleugnet er sein eigenes hohes Ziel, da er zum Wahren, zum Guten, zu Gott selbst hin gerichtet war, und er wird ein Sklave der Kräfte, sowohl des Alogon als der Dämonen, welche zum Nichtigen führen: εἴτα κατασοφισάμεναι τοῖς μὴ διακρίνειν δυνηθέντας τὴν ἀληθειᾶ ἀπὸ ψείδους ἰδονήν, καὶ τὸ ἐπικηρόν τε καὶ ἐφίβριστον ἀπὸ τοῦ ἁγίου κάλλους, ἀγούσιν δουλωσάμεναι<sup>2)</sup>. Das Abwenden von seinem Ziele und das Hinneigen zur Lust ist die Störung der Harmonie, das Dasein des πάθος. Denn der Affekt ist da, wo der Wille unvernünftig handelt, d. h. wo er nicht von der Einsicht, sondern von dem Alogon geleitet wird; ein solches Führen ist durchaus ein Verführen und ein dem Alogon Gehorsamleisten ist zugleich ein Ungehorsam gegenüber der Vernunft: πάθος δὲ πλεονάζουσα ὁρμή, ἢ ἰπερτείνουσα τὰ κατὰ τὸν λόγον μέτρα, ἢ ἰσχυρὴ ἐκφερομένη, καὶ ἀπειθὴς λόγῳ<sup>3)</sup>.

Im Lichte dieser Erörterungen können wir uns die Affekte in ihren Beziehungen genauer ansehen. Die unmittelbaren Ursachen, die Faktoren, um und durch welche sich alles bewegt, werden von Clemens selbst als das Trugbild und der Wille bezeichnet: τοῦ πάθους . . . τῆς αἰτίας, ἀπὸ τε τοῦ δελέατος (d. i. φαντ. v II, 408 C: φαντασίας δελεαστικῆς) καὶ τε ἡμῶν συγκαταθέσεως γινομένης<sup>4)</sup>. Wir wissen aber, dass nur ein Willensakt als ethisch betrachtet werden darf; deshalb liegt das eigentliche ethische Moment in der Zustimmung. Dies stimmt auch völlig mit dem obigen Zitat überein, wonach der Affekt ein „übermässiger“ Wille sein soll.

<sup>1)</sup> II, 384 C, vgl. II, 386 D: ἡ δ' ἐπίστασις καὶ ἐκστασις καὶ ἐπειθῆς ἐφ' ἡμῶν.

<sup>2)</sup> II, 408 C.

<sup>3)</sup> II, 386 D, vgl. Galenus Heinze, Stoic. de Aff. Doc. p. 5): κατὰ τοῦτο δὲ καὶ πλεονασμὸς τῆς ὁρμῆς εἴρηται διὰ τὸ τὴν κατὰ αἰτοῖς καὶ ψυχικῇ, τῶν ὁρμῶν συμμετρίαν ἰπερβαίνειν.

<sup>4)</sup> II, 408 D.

Dann bleibt uns aber noch die Frage ungelöst, wer hinsichtlich der Störung der Harmonie der schuldigere Faktor ist, das Phantasiebild oder der Wille. Ein näherer Blick zeigt jenes an als schuldig und spricht diesen frei, gerade wegen der ursprünglichen Gebundenheit des Letzteren. Der Mensch steht ohne Erfahrung, d. h. ohne objektive Erkenntnis und darum ohne wirkende Urteilsfähigkeit da; er besitzt nicht die Waffen, ein sich aufdrängendes Bild vernünftig zu bekämpfen; dennoch aber kommen die Gefühle physischer Bedürfnisse und die sie begleitenden Bilder. Seine Freiheit ist mithin tatsächlich auf ein Minimum reduziert, er ist zum „Spielball der Triebe“ verurteilt.

Dass unser Verfasser auch in der Aehnlichkeit der Seele mit Gott und in der Tatsache, dass sie nach Gott hin gerichtet ist, keine adäquate Bürgschaft gegen die Trugkräfte fand, bezeugt die Klage über die ursprüngliche Schwäche und Not der Seele. Diesen bedauerlichen Zustand und den Hinweis auf ihre Verbesserung betrachten wir am Schluss dieser Erörterung. Wie die Stoiker zur Zeit jeder *φαντ. καταλ.* einen Siegeleindruck auf die leichtmaterielle Seele konstatierten, so verwendet Clemens die Wirkung der Affekte: *ὁ μὲν οὖν ἀπλοῦς λόγος τῆς καθ' ἡμᾶς φιλοσοφίας τὰ πάθη πάντα ἐναπερείσματα τῆς ψυχῆς εἶναι φησιν τῆς μαλθακῆς καὶ εἰκοίσης, καὶ οἷον ἐναποσφραγίσματα τοῦ πνευματικῶν δυνάμεων, πρὸς ᾧ ἢ πάλῃ ἡμῖν<sup>1)</sup>*. Es ist freilich schwer hieraus zu deduzieren, auf welche der zwei Seelen der Eindruck gemacht ist. Da aber das Alogon von Clemens als eine Art Materie vorgestellt war, die Vernunft indessen die Bilder des Alogon psychisch umbildet, sind wir berechtigt zu behaupten, dass die Siegelabdrücke, obschon zuerst dem Alogon aufgedrungen, nachher auf

---

<sup>1)</sup> II, 407 D.

intelligible Art der Vernunft vorschweben. Ein solcher Gedanke findet sich auch in 408 C: *ἐκάστη δὲ ἀπάτη συνεχῶς ἐναπεριειδυμένη τῇ ψυχῇ* (hier die vernünftige Seele) *τὴν φαντασίαν ἐν αὐτῇ τυποῖνται. καὶ διὰ τὴν εἰκόνα* (das ist wohl das Abbild des Eindrucks) *ἐλαθεῖν περιμέρουσα τοῦ πάθους ἢ ψυχῇ . . .<sup>1)</sup>*.

Wir brauchen kaum zu fragen, in welchem Teil vor allem Heilung notwendig und welches das Heilmittel ist. Die vernünftige Seele ist schwach weil ohne Wissen<sup>2)</sup>. Sie unterliegt dem Trug, weil ohne Fähigkeit des Urteils<sup>3)</sup>. Deshalb soll sie die Fähigkeit bekommen, die Trugbilder als verwerflich anzusehen: *ἡ λογικὴ δὲ δύναμις ἰδίᾳ οὐσα τῆς ἀνθρωπείας ψυχῆς οὐχ ὡσαύτως τοῖς ἀλόγοις ζώοις ὁμοῦν ὀφείλει, ἀλλὰ καὶ διακρίνειν τὰς φαντασίας, καὶ μὴ συναποφέρεσθαι αὐταῖς<sup>4)</sup>*. Sie muss und kann gekräftigt werden, bis jeder trügerische Angriff siegreich abgeschlagen wird: *ὑσοὶ δὲ ἀθλητικώτερον τὸν ἀγῶνα μεταχειρίζονται πάμμαχον ἀγωνισάμεναι, . . . αἱ προειρημέναι δυνάμεις . . . τότε δὴ ἀπανδῶσι, θαυμάζουσιν τοὺς νικηφόρους<sup>5)</sup>*. Die Kraft der Seele aber liegt in der Erkenntnis, d. h. im Lernen<sup>6)</sup>: *ὑπεράνω κατὰπερ θηρίων διὰ μαθήσεως ὁ γνωστικός*. Weisheit ist die Panacee aller ethischen Unordnungen: *ἡ πανακίς πάντων φαρμάκων σοφία<sup>7)</sup>*. Nur mittels dieser Waffen ist der einstmals Unwissende zur Ueberwindung fähig; nur in solchem Zustand ist er wahrhaft frei. Denn nur durch das Wissen kann er das Falsche von dem Wahren unterscheiden und in Freiheit wählen: *διακρίνειν τὰς φαντασίας*. Und wer das Wahre kennt, ist gegen den Trug geschützt: *ὁ δὲ ἐπιστίμων τοῦ*

<sup>1)</sup> Vgl. Adm. 57 D: *νοῦς φροῦδος, ὡς ἀχρεῖα, φροντίδες κεναί.*

<sup>2)</sup> *προκεκακωμένοις ἀσθενεῖα πολλῇ.* II, 407 D.

<sup>3)</sup> *ψευδοδοξία: αἴτιον, τὸ μὴ δύνασθαι διακρίνειν.* VI, 655 D.

<sup>4)</sup> II, 408 B. <sup>5)</sup> Ebd. A. <sup>6)</sup> VII, 708 A. <sup>7)</sup> V, 580 D.

ἀληθοῦς, περὶ ὃ δὴ ποτ' οἶν, αἰτίῃα καὶ τοῦ ψεύδους  
περὶ τὸ αὐτὸ ἐπιστήμων ὑπάρχει<sup>1)</sup>.

## B. Die Notwendigkeit und der Wert des Glaubens.

ἐ πίστις . . . δικαιοπραγίας θεμελίως. V, 545 A.

Die Stoiker erzählen davon wie Menelaus die Schönheit der Helena nicht umwandeln, sondern nur seine eigene Schwäche verstärken konnte, damit er dem Einfluss ihrer Schönheit auf ihn Widerstand biete. Gerade so können bei Clemens die ausserhalb der Vernunft liegenden Faktoren nicht umgebildet werden, sondern die Verbesserung muss völlig subjektiv sein. Der physische Mangel und die Trugbilder werden sich zweifellos wiederholen; nur die Leere der Vernunft kann ersetzt werden und mithin die Fähigkeit zur Wahl in Wirkung treten; kurz, der Erkenntnisinhalt muss der Erkenntnisfähigkeit hinzugefügt werden.

In Betreff des Verhältnisses des Subjekts zu den transsubjektiven Erkenntnisobjekten stellt unser Alexandriner sich ausdrücklich den Stoikern entgegen. Er sieht die Seele als nicht blos leidend an, sondern, wie sie bei Plato naturgemäss zum Erkennen der höchsten Idee hinstrebt, so besitzt sie auch bei Clemens den Erkenntnistrieb; sie sucht von Haus aus, bis sie findet: ἀγνοίῃσας τις ἐξήτησεν. καὶ ζητήσας εἰρήσκει . . . εἰρῶν τε ἐπίτευσεν<sup>2)</sup> Gerade dieser letzte Nebensatz enthält den Kern unserer jetzigen Erwägungen. Findet der Mensch, so kann er doch nur glauben, nicht aber wissen. Diese

<sup>1)</sup> VI, 695 C.

<sup>2)</sup> V, 553 C, vgl. VI, 689 B: ὅτε ἂν δέ τις ἔναυσμα λαβὼν τοῦ πράγματος, ἐξάψῃ τοῦτο ἔνδον ἐν τῇ ψυχῇ, πίστιν καὶ μαθήσει, πόντια ἐπὶ τοίτοις κινεῖ πρὸς τὸ ἐπιγνῶναι.

Tatsache liegt einerseits in der Art des Erkenntnisprozesses, andererseits in der Natur der Erkenntnisobjekte. Clemens stellt — natürlich unter der Voraussetzung des Urwesens — zwei Quellen der Erfahrung fest, die phänomenelle und die spirituelle Welt. Zu ihrer Betrachtung gibt er hauptsächlich zwei Mittel an, die Sinne und die Vernunft<sup>1)</sup>. Wir haben aber schon gesehen, wie zuletzt doch die Vernunft der Mittelpunkt aller Erfahrungen wird. Ferner haben wir erwähnt, dass, im stoischen Sinne, die Erkenntnis der äusseren Dinge durch die Vernunft in einem Fürwahrnehmen des erscheinenden Bildes, mithin in der Zustimmung des Willens besteht. Diese Zustimmung nun ist der Natur der Sache gemäss ein Glaubensakt: *ἡ πίστις . . . ἐκούσιος τῆς ψυχῆς συγκατάθεσις*<sup>2)</sup>. Denn ehe das Subjekt imstande sein kann, sich völlig von der Wahrheit seiner Vorstellung zu überzeugen, muss es sie annehmen; erst dann kann die Prüfung folgen<sup>3)</sup>. Infolgedessen ist der Mensch der Täuschung ausgesetzt. Nur mittels eines gewissen Erfahrungsinhaltes, der für künftige Erfahrungen als Massstab dienen kann, gewinnt man allmähliche Sicherung gegenüber den Täuschungen.

Was von den sinnlichen Dingen gilt, ergibt sich in noch höherem Sinne auf ethisch-psychischem Gebiete. Hier begegnen wir im allgemeinen einer dreifachen Bedingtheit des Erkennens durch die Glaubenstat und dies, weil in drei Sphären eine Demonstration entweder absolut unmöglich oder erst nach dem Glauben möglich ist

<sup>1)</sup> *ἐκ δὲ αἰσθησίσεως καὶ τοῦ τοῦ ἡ τοῦ ἐπιστήμης συνίσταται οὐσία*, II, 364 B, vgl. V, 548 A.

<sup>2)</sup> V, 589 D, vgl. II, 364 B C: *ἡ πίστις δὲ, διὰ τῶν αἰσθητῶν εἰδεύουσα, ἀπολείπει τὴν ἐπόληψιν*.

<sup>3)</sup> *ἡ γνώσις δὲ ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστει παρειλημμένων . . . VII, 732 D und II, 362 D: οὐκέτ' οἷον πίστις γίγνεται δι' ἀποδείξεως ὑχωμένη*.



und erste Prinzipien entweder autoritativ oder als wirkende Hypothesen angenommen werden müssen. Sowohl in des Menschen Verhältnis zum Weltganzen, als zu Gott und zu den Mitmenschen, zeigt sich der Glaube notwendig. Behandeln wir zunächst des Menschen Kenntnis von Entstehung und Dasein des Universums. Niemand, der der ersten Ursache sein Dasein verdankt, darf versuchen, diesen ersten Grund darzulegen. Erste Prinzipien können nur postuliert, d. h. geglaubt werden: *αἱ ἀρχαὶ ἀναπόδεικτοι, σίττε γὰρ τέχνη, οὔτε μὲν φρονήσει γινώσται . . . πίστει οἶν ἐφικέσθαι μόνῃ οἴονται τῆς τῶν ὅλων ἀρχῆς*<sup>1)</sup>. Gleiches ist der Fall mit den Dingen, wie wir sie jetzt antreffen: ihre eigentliche Substanz kann niemals offenbar werden. Der Glaube führt hier wiederum dem Subjekt das sonst Unerreichbare entgegen: *ἡ πίστις δὲ, χάρις ἐξ ἀναποδείκτων, εἰς τὸ καθόλου ἀναβιβάζουσα τὸ ἀπλοῦν ὃ οὔτε σὺν ἔλῃ ἐστίν, οὔτε ἔλῃ οὔτε ὑπὸ ἔλῃς*<sup>2)</sup>.

Der zweite Grund ergibt sich aus dem rein intellektuellen Erkenntnisprozess und ruht deshalb in des Menschen Beziehung zu der Gottheit. Vor allem ist die Quelle aller Wahrheit unerkennbar<sup>3)</sup>. Von ihr kommt schliesslich alle Kenntnis her<sup>4)</sup>, sie selbst aber kann nie gelernt werden. Für immer weicht sie vor dem Suchenden zurück: *ἐξαναχωροῦν ἀεὶ καὶ πῶς ἀφιστάμενον τοῦ διώκοντος*<sup>5)</sup>. Also kann die Wahrheit, welche die Vernunft allmählich füllen und den Menschen zu seiner höchsten Bestimmung leiten soll, nur durch den Glauben empfangen werden. Denn bevor auch diese intellektuelle Wahrheit das Individuum erreicht, ist es ohne Massstab,

<sup>1)</sup> II, 364 C. <sup>2)</sup> Ebd. D.

<sup>3)</sup> ὃ μὲν οὖν θεὸς ἀναπόδεικτος, ὧν οὐκ ἔστιν ἐπιστημονικός. IV, 537 B.

<sup>4)</sup> II, 364 C. τὸ δὲ διδακτὸν, ἐκ προγενωσκομένου.

<sup>5)</sup> II, 360 D.

mittels dessen es das Dargebotene richtig zu beurteilen fähig wäre, m. a. W. der Mensch steht ohne ein objektives Kriterium der Wahrheit da. Weit entfernt von dem protagoreischen Eigendunkel muss er Gott als das Mass aller Dinge<sup>1)</sup>, namentlich aber als den Massstab aller Wahrheit betrachten: . . . θεός; τῆς τᾶν ὄντων ἀληθείας τὸ μέτρον<sup>2)</sup>).

Die Anerkennung dieses Massstabs, sowie die Zustimmung zur Wahrheit ist ermöglicht durch eine eingeborene automatische Fähigkeit, die, im graden Gegensatz zu dem sokratischen Dämon, immer nur das Gute zumutet. Dies ist der Glaube, dessen Rat jeder folgen soll: χοῖν μὲν ἱμᾶς, ὡ ἄνθρωποι, αἰτοῦ περὶ ἐννοουμένων τοῦ ἀγαθοῦ, ἐμφυτον ἐπάγεσθαι μάρτυρα ἀξιόχρεων, πίστιν αἰτόθεν οἰκοθεν περιφανῶς αἰρουμένην τὸ βέλτιστον<sup>3)</sup>. Der Glaube ist schliesslich des Menschen einziger Massstab zur Beurteilung der Wahrheit — er ist das Kriterium der Erkenntnis; die allem Erkennen vorhergehende, rein subjektive Kategorie des Wissens: κυριώτερον οὖν τῆς ἐπιστήμης ἢ πίστις καὶ ἔστιν αὐτῆς κριτήριον<sup>4)</sup>. Das Zusammentreffen dieser seelischen Aktivität mit der Wahrheit ist die höchste συγκατάθεσις.

Die dritte Sphäre des Glaubens wird, seiner Natur halber, von Clemens nicht so ausdrücklich erwähnt als die obigen, hat aber trotzdem nicht weniger Wichtigkeit. Sie umfasst die ethisch-sozialen Verhältnisse. Dass derartige Verhältnisse notwendig einen Glauben involvieren, wird auf allen Seiten anerkannt. Die Ethik fordert Glauben. Denn jedes Gesetz setzt, wenn es Gehorsam verlangt, Glauben an seine Autorität und seinen Wert

1) ὁ δὲ θεὸς ἡμῶν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη. V, 594 C.

2) Adm. 45 C, vgl. 45 D: τὸ δὲ μόνον δίκαιον μέτρον, ὁ μόνος ὄντως θεός...

3) Adm. 60 D. 4) II, 865 C.

voraus. Betrifft es nur ein Individuum, das sich selbst ein Gesetz wird, so hat dieses Glauben an sich selbst; gewinnt das Gesetz aber Allgemeingültigkeit, so muss in denen, die den Geboten folgen, und den Normen nach-eifern, der Glaube an seinen Wert und an seine Autorität vorhanden sein. Also wird Glauben d. h. Vertrauen auf Andere zur Grundlage des ganzen sozialen Lebens. In diesem Sinne schrieb unser Katechet: *πάσα οὖν δόξα καὶ κρίσις καὶ ἐπόληψις καὶ μάθησις, οἷς ζῶμεν καὶ σύνεσμεν αἰεὶ τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων συγκατάθεσις ἐστίν. ἡ δ' οἰδὲν ἄλλο ἢ πίστις εἰν' αὐτῇ*<sup>1)</sup>.

Deshalb steht der Mensch, von welcher Richtung auch beschaut, als Gefangener da. Er ist gezwungen, entweder jeden Erkenntnisinhalt abzulehnen und in der Finsternis der Unwissenheit zu tappen, oder aber die ungeprüfte Wahrheit von der Hand der Urwahrheit dankbar im Glauben anzunehmen. „Credo, ut intelligam“ ist ihm ein Gebot. Mit Recht hat Bigg von dieser Situation erklärt: „There is then no third term between a self-communication of the Divine and absolute Scepticism“<sup>2)</sup>.

Gerade in diesem Zwang liegt, so widerspruchsvoll es auch scheint, die Freiheit des Willens. Denn die Wahl ist dem Individuum in der Glaubenstat gelassen; die gläubige Zustimmung ist ein Willensakt, eine Tat, die aus dem inneren Selbst hervorgeht, und: „Der Mensch handelt im ethischen Sinne frei, wenn er nur der inneren Kausalität folgt, die teils durch seine ursprünglichen Anlagen, teils durch die Entwicklung seines Charakters bestimmt ist“<sup>3)</sup>. Nun hätte aber Clemens' Individuum, seiner ursprünglichen Erkenntnisleerheit wegen, seinen

<sup>1)</sup> II, 384 C.

<sup>2)</sup> Christian Platonists of Alex., p. 58; vgl. Harnack, D. G. I, 597 Anm. 5, ihm folgend.

<sup>3)</sup> Wundt, Ethik, Bd. II, p. 85.

Charakter nicht entwickeln können, hätte es nicht Gelegenheit gehabt, seine „ursprüngliche Anlage“, d. h. bei Clemens den Glauben an der dargebotenen Wahrheit, üben zu können. Und die Freiheit des Glaubensaktes selbst ist gesichert, nicht bloß durch die automatische Art seines Zustandekommens, sondern auch weiterhin durch den Wert der akzeptierten Objekte. Da sie dem Urvater alles Wissens und Seins, ja, der Urharmonie selbst entspringen, stimmen die Wahrheiten durchaus mit des Menschen höchster Bestimmung überein. Die Befolgung seiner durch die Wahrheit dargestellten Normen bezeichnet deshalb den einzigen Weg der freien Entwicklung, nämlich das Handeln in Uebereinstimmung mit der menschlichen und göttlichen Vernunft.

Diese Forderung des Handelns bildet ein wichtiges Moment in Clemens' Betrachtungen, die sogar ein System ausmachen, insofern sie aus gleich unentbehrlichen Ringen eine Kette schliessen. Die im Glauben angenommene Wahrheit soll in Aktivität umgewandelt werden, damit sie zur wirklichen Erkenntnis werde: αἰτίκα ἡ μελέτη τῆς πίστεως, ἐπιστήμη γίνεται<sup>1)</sup>. Eben hierin beruht des Clemens doppelte Glaubenswertschätzung, als eines gewöhnlichen Glaubens, womit alle, um Wissen zu erreichen, anfangen müssen, und eines höheren, wachsenden: γαίνεται οὖν ὁ Ἀπίστολος διπτὴν καταγγέλλων πίστιν. μᾶλλον δὲ μίαν αὔξησιν, καὶ τελείωσιν ἐπιδεχομένην. ἡ μὲν γὰρ κοινὴ πίστις καθάπερ θεμέλιος ἰπόκειται<sup>2)</sup>. Die Menge nimmt den Glaubensinhalt an und leistet seinen Forderungen gewissermassen Gehorsam, ohne sich die Wahrheit wirklich anzueignen<sup>3)</sup>. In solchem Falle gibt

<sup>1)</sup> II, 362 C.

<sup>2)</sup> V, 545 BC, vgl. IV, 514 C.

<sup>3)</sup> ἐπεὶ οὖν . . . μόνον δὲ καὶ ψιλήν τὴν πίστιν ἀπαιτοῦσιν. ὥστε εἰ μηδεμίαν ἡξίουν ἐπιμέλειαν ποιησάμενοι τῆς ἀμπέλου, εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς τοὺς βότρυας λαμβάνειν. I, 291 B.

es kein Wachstum zur Wissenschaft, die Individuen leben und sterben als Gläubige. Einige aber widmen sich dem Nachdenken über das Geglaubte, beurteilen seinen Wert und wenden die Wahrheiten vernunftgemäss im Leben an<sup>1)</sup>. Diese werden zu ausgebildeten Gläubigen, d. h. zu Gnostikern: *ἡ γυνῶσις τελείωσίς τις ἀνθρώπου*<sup>2)</sup>.

Also wird das Wissen befestigt durch die Demonstration der Wahrheit im aktiven Leben. Der Gläubige schreitet vorwärts Schritt für Schritt in gleichem Grade wie die Umsetzung des Glaubensinhaltes in Erkenntnisinhalt. Er verdaut, sozusagen, das Gegessene, bis die Kräfte der Ernährung bemerkbar werden. Dann erst erkennt er den Wert des Zusichgenommenen recht an: *ἡ . . . πίστις, σίντομός ἐστιν, ὡς εἰπεῖν, τῶν κατεπειγόντων γυνῶσις. ἡ γυνῶσις δὲ, ἀπίδειξις τῶν διὰ πίστεως παρευλημένων ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος*<sup>3)</sup>.

Die stufenweise Verschiedenheit unter den Menschen, die aus ihrem verschiedenen Verhältnis zur Wahrheit entsprang, beeinflusste den Gedankengang unseres Autors; er teilt die Menschheit in drei Klassen ein und widmet jeder Klasse ein Hauptwerk: den Unwissenden, d. h. den Heiden, die „Admonitio“; den Gläubigen den „Pädagogus“; den Gnostikern die „Stromateis“<sup>4)</sup>. Die Stufen aber sind nicht gleich; von Unwissenheit zum Glauben ist ein Sprung, ebenso radikal wie plötzlich; der Weg vom Glauben zum Wissen ist lang und mühsam. Es ist der pädagogische Kursus, den wir im nächsten Abschnitt näher betrachten wollen.

<sup>1)</sup> *ἐπεὶ οἱ μὲν, τὸ σῶμα τῶν γραφῶν τὰς λέξεις καὶ τὰ ὀνόματα . . . οἱ δὲ τὸς διανοίας καὶ τὰ ἐπὶ τῶν ὀνομάτων δηλοίμενα διορῶσι.* VI, 680 A.

<sup>2)</sup> VII, 731 B.

<sup>3)</sup> VII, 732 D.

<sup>4)</sup> *καὶ μοι δοκεῖ πρώτη τις εἶναι μεταβολὴ σωτήριος ἡ ἐξ ἐθνῶν εἰς πίστιν . . . δυνεργα δὲ ἡ ἐκ πίστεως εἰς γυνῶσιν.* VII, 733 A.



Als Einleitung zu dieser Betrachtung und als Abschluss dieses Abschnittes eignet sich die Beobachtung eines ethisch-psychischen Momentes in der Glaubenstat, das Moment des Gehorsams und die ihn begleitende Ruhe. Wir sahen oben, wie ungestüm die Einwirkung des Trugbildes war, durch die der Wille übermässig bewegt wurde. Diese Bewegung ist, wenigstens für den Augenblick, dank der Zustimmung des Glaubens zur Wahrheit, beendet. Der Glaube ist ein Stillestehen, sogar seine Ethymologie zeigt dies: *ὡσαύτως καὶ τὴν πίστιν ἐτυμολογητέον, τὴν περὶ τὸ ὄν στάσιν τῆς ψυχῆς ἱμῶν*<sup>1)</sup>. Den alogischen Begierden, und mithin dem Nichtigen und Falschen zuwider, hat die Vernunft jetzt Gelegenheit eine Momentan-Aufnahme des Seienden zu erlangen. Aber auch das Vertrauen selbst, das in dem Akt des Glaubens liegt, bezeichnet in sich bereits eine Ruhe: *ἡ πίστις οὖν ἢ τε γνωῶσις τῆς ἀληθείας αἰεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν κατασευάζουσι τὴν ἐλομένην αἰτὰς ψυχὴν*<sup>2)</sup>.

Dementsprechend liegt auch in der Glaubenstat der Anfang einer Ueberwindung der Affekte, die der Gläubige in erträgliche Schranken zurückleitet: *ὁ τοίνυν μετριοπαθῆσας τὰ πρῶτα . . .*<sup>3)</sup>. Die Vernunft gewinnt allmählich Fähigkeit, sich von der Herrschaft der alogischen Kräfte zu befreien. Also ist der Glaube richtig als das Fundament der Tugend erwiesen<sup>4)</sup>, und als die Mutter, deren Töchter die ethischen Werte des Menschen sind<sup>5)</sup>. Bisweilen aber unterliegt der Gläubige; nur der wirkliche Gnostiker ist imstande, die unvernünftigen Triebe völlig zu beherrschen: *ιστέον δὲ ὅτι ἐὰν ἐν τούτων ὁ πιστὸς ἢ καὶ δεύτερον κατορθώσῃ, ἀλλ' οὐτι γὰρ ἐν πᾶσιν, ἀλλ' οἷδὲ μὲν μετ' ἐπιστήμης τῆς ἀκρας καὶ θάπερ ὁ γνωστικός*<sup>6)</sup>.

<sup>1</sup> IV, 531 D. <sup>2</sup> II, 383 B. <sup>3</sup> VI, 666 D. <sup>4</sup> Vgl. oben.

<sup>5</sup> *ἐγκράτεια . . . ἀπλότης . . . ἀκακία . . . πᾶσαι δὲ αὐταὶ πλοτεῖας εἰσι θυματέρως*, II, 384 D. <sup>6</sup> VII, 749 D.

### C. Die pädagogische Umbildung.

καὶ γὰρ ἡ διδαχὴ μεταρρυθμίζει τὸν ἄνθρωπον.  
IV, 534 B.

In seiner „Admonitio ad Gentes“ <sup>1)</sup> ladet unser Katechet die Hörer folgendermassen ein: Μετανοήσωμεν οὖν, καὶ μεταστῶμεν ἐξ ἁμαθίας εἰς ἐπιστήμην, ἐξ ἀφροσύνης εἰς φρόνησιν. ἐξ ἀκρασίας εἰς ἐγκράτειαν, ἐξ ἀδικίας εἰς δικαιοσύνην, ἐξ ἀθεότητος εἰς θεόν. Kaum hätte er die Hauptzüge seines Erziehungsprogramms klarer und vollkommener darstellen können. Er führt den ganzen Kursus von der intellektuellen Leere bis zur Kenntniss des höchsten Wesens vor; er zeichnet, wie, viele Jahrhunderte später, Spinoza, die Wandlung von der negativen, knechtischen, leidenden Unvollkommenheit zu positiver, freier, handelnder Vollkommenheit. Weil sich Clemens den Uebergang von dem tadelnswerten zu dem normalen Zustand pädagogisch vorstellt, so haben wir zuerst zu untersuchen, ob nach ihm die Tugend lehrbar ist, und ob Tugend und Wissen eins sind.

Die zweite Frage haben wir, obwohl in negativer Form, bereits bejaht. Die einzige Quelle der Uebeltaten ist die Unwissenheit: ἡ δὲ διὰ τοῦ ἀνεπιστήμονος κακοπραγία <sup>2)</sup>, und ohne Erkenntnis ist die Möglichkeit der Tugend ausgeschlossen. Der Autor spricht der Unwissenheit die Tugend so bestimmt ab, dass schon hierin sichtlich die Einheit von Tugend und Wissen vorausgesetzt ist; er bringt aber auch noch positive Erklärungen darüber. Er sieht jede Vernunfttat als von Haus aus tugendhaft an: πάντα οὖν ἡ διὰ τοῦ ἐπιστήμονος προῶξιν εὐπραγία <sup>3)</sup>. Dieser Satz ist offenbar mit Bewusstsein dem oben angeführten negativen unmittelbar gegenübergestellt. Der

<sup>1)</sup> 59 B.

<sup>2)</sup> VII, 734 A, vgl. 670 C: κακὸν μὲν οἷδεν ἄλλο, πλεὺν ἀγνοῦν.

<sup>3)</sup> VII, 734 A.

Autor wünscht klar dahin verstanden zu werden, dass eine vernunftgemässe Tat an sich gut sein muss.

Um so auffallender ist es, dass er dennoch die Lehrbarkeit der Tugend leugnet, in dem er sich Platos Worte zu eigen macht: *εἰ δὲ νῦν ἡμεῖς ἐν παντὶ τῷ λόγῳ τούτῳ καλῶς ἐξητήσαμεν, ἀρετὴ ἂν εἴη οὔτε φύσει, οὔτε διδακτόν<sup>1)</sup>*. Dazu scheint aber wiederum seine Aussage über das Uebel nicht zu stimmen, dass man: „Durch Umgang und durch das böse Wort das Böse ausführen lernt“<sup>2)</sup>. Hat sich der Katechet dadurch wirklich in Widersprüche verwickelt? Es sei uns gestattet, hier zu bemerken, dass Clemens' Widersprüche keineswegs so zahlreich sind, als bisweilen vermutet worden ist. Er war wegen seines Eklektizismus allerdings in Gefahr, sich in Widersprüche zu verlieren, ist aber im Ganzen merkwürdigerweise verschont davon geblieben. Und oft, wenn scheinbar solche Widersprüche hervortreten, zeigt eine genauere Betrachtung, dass die voneinander verschiedenen Attribute desselben Subjektes ihm nur in verschiedenen Stadien zugesprochen werden; wir haben es bei Clemens durchaus mit des Menschen Entwicklung und deshalb mit dem Wechsel seiner Zustände zu tun. Diese Tatsache beantwortet nun auch unsere Frage. Sagt Clemens: „Die Tugend ist nicht lehrbar“, so meint er, dass dem Schlechten nicht gegeben ist, sich durch eine katechetische Einprägung der dargebotenen Lebensregeln zum moralischen Menschen umzubilden. Des Autors eigene Worte deuten dies klar genug an: *τὸ γὰρ ψεῖδος, οὐ ψιλλῇ τῇ παραθέσει τῶν ἀληθειῶν διασκεδέννυται*<sup>3)</sup>. Aber —

<sup>1)</sup> V, 588 D.

<sup>2)</sup> *εἰ ἂν αἱ τοῦ βίου ἀναισθησίαι, ἕνεκα τοῦ πονηροῦ λόγου εἴεν ἂν τυττα*. I, 291 A.

<sup>3)</sup> Adm. 51 A.

und hier ist der Schlüssel, mit dem wir den Eingang zu dem Geheimnis erlangen — wenn dieselbe Wahrheit nicht bloß eingeprägt, sondern auch ausgeübt wird, so muss das Falsche unbedingt entweichen; demnach fährt er fort: *τῇ δὲ χρίσει τῆς ἀληθείας ἐκβιαζόμενον φυγαδεύεται.*

Der Kern der Sache liegt dementsprechend in dem Verhältnis der Theorie zur Uebung. So absolut unentbehrlich die Theorie zur Ergänzung der psychischen Fähigkeiten ist, damit vernünftige, d. i. tugendhafte Handlungen ermöglicht werden, so notwendig ist auch die Umsetzung der Theorie in Praxis, damit die ethischen Normen sich erfüllen. Die Bedeutung dieses Prinzips innerhalb der ethisch-psychischen Verhältnisse kann nicht hoch genug geschätzt werden, denn es stellt fest, dass die Erreichung der Normen durchaus in der psychischen Aktivität sich vollzieht.

Mit Hilfe dieser Auseinandersetzung dürfen wir hoffen, auch auf hiermit zusammenhängende womöglich noch schwierigere Fragen eine bis zu einem gewissen Grade befriedigende Antwort finden zu können. Die wichtigste und umfassendste ist wohl die Untersuchung, ob und in welchem Sinne das Wissen die Tugend zur notwendigen Folge hat. Die Frage wurde von ihrem Urheber mit Rücksicht auf den Selbsterhaltungstrieb aufgeworfen. Sokrates konnte es sich nicht vorstellen, wie jemand freiwillig etwas, das er vorher als nachteilig erkannt hat, über sich ergehen lassen könne. Nur der Wahnsinnige oder der Unwissende würde sich seiner Ansicht nach selbst benachteiligen. Weil nun die bösen Handlungen dem Täter äusserst schaden, könne der Betreffende nicht ihre Folgen vorher gewusst haben. Und da der Mensch sich selbst erhalten will, kann er nicht bewusst Böses üben. Leider ist es bei Sokrates, ebenso wie bei den Stoikern, schwer zu entscheiden, ob der

Grund dieses Triebs physisch oder psychisch ist. Clemens aber ist seinen dualistischen Ansichten auch hier getreu. Er erkennt einerseits einen bloß physischen Grund an: *παντά πασι γὰρ ἀδύνατον, ἅμα τε καὶ ἐπιστήμονα εἶναι, καὶ τὴν τοῦ σώματος κολακείαν ἐπαισχύνεσθαι*<sup>1)</sup>, erklärt aber ein gleiches Prinzip auch auf moralischem Gebiete für gültig. Die böse Tat wird nie darum geübt, weil sie böse ist, sondern der Täter glaubt, dass sie ihm Vorteil bringt: *οὐ γὰρ αἰρεῖται τις κακὸν, ἢ κακίον. τῇ δὲ περὶ αὐτῷ ἰδούῃ συναπαγόμενος, ἀγαθὸν ὑπολαβὼν, ληπτὸν ἱγέϊται*<sup>2)</sup>. Da jedoch die Bosheit dem Täter, der doch den psychischen Selbsterhaltungstrieb besitzt, schadet, folgt mit Gewissheit, dass derjenige, der Verkehrtes ausführt, seinen eigenen Nutzen nicht kennt<sup>3)</sup>. Also ist wenigstens negativ, die Identität von Tugend und Wissen anerkannt.

Nun ist die Frage, ob Clemens diese Einheit auch positiv behauptet, namentlich in dem Sinne, dass derjenige, der die richtige Einsicht erworben hat, kein Böses tun kann, sondern zum Guten gezwungen ist. Auch diese Frage glauben wir bejahen zu müssen; aber nur unter Voraussetzung der Hauptbedingung, dass die Theorie in Praxis umgesetzt wird. Gegenüber Sokrates ist hierbei auf eine Verschiedenheit hinzuweisen. Der Athener hat die Seelenkräfte nicht analysiert wie der Alexandriner. Jenem waren Wille und Einsicht zu sehr eins, als dass sie entgegengesetzte Richtungen hätten nehmen können. Folglich müssen ihm Wille und Einsicht und deshalb auch Tugend und Wissen durchaus identisch sein. Grundverschieden hiervon ist die Kräftetheorie des Clemens. Nach ihm war der Wille nicht an den Verstand gebunden, sondern er konnte der besseren Einsicht widerstreben: Das Individuum kann auch in der schlimmsten Lage

1) III, 444 A. 2) I, 311 BC. 3) VI, 670 A, vgl. oben.



selbst wählen, ob es stehlen oder sich bekehren will<sup>1)</sup>. Diese Tatsache bildet für die Identität der Tugend und des Wissens bei Clemens einen komplizierteren Hintergrund: die vollkommene Einheit oder Uebereinstimmung der beiden Vernunftfaktoren muss mit der Einheit von Tugend und Wissen zusammengehen, die psychische Harmonie die moralische ermöglichen. Das Zustandekommen beider Harmonien, d. h. die vollkommene Einheit von Tugend und Erkenntnis bezeichnet die pädagogische Entwicklung von *πίστις* zu *γνώσις*.

Das erste Moment der Einheit ist bereits in dem Glaubensakt gegenwärtig. Denn dies ist eine *συγκατάθεσις*: der Wille stimmt der intuitiven Einsicht mit Rücksicht auf die Annahme des Erkenntnisinhaltes für den Augenblick zu. Das Beharren dieses idealen Zustandes aber ist die Frucht andauernder Bemühungen. Werfen wir nunmehr den Blick auf die von Clemens aufgestellten Stufen, die zum höchsten Ziele führen. Es erleichtert unsere Aufgabe, die Wandelbarkeit der höheren Seele, die doch den psychischen Grund der Seelenkräfte bildet, von Clemens zugestanden zu sehen. Ihre ursprüngliche moralische Neutralität kann unter den Einflüssen von aussen her nicht fortdauern; sie ist gezwungen, entweder in der guten oder in der tadelhaften Richtung hin sich zu bestimmen: *ἐν τροπῇ δὲ τῇ συνεχεῖ, καὶ διὰ τοῦτο ἀσάτου τοῦ ἡγεμονικοῦ γινόμενου ἢ ἐκτικῇ δυνάμει οἱ σώζεται* <sup>2)</sup>. Die Wandlung erscheint sowohl in dem Willen als in der Einsicht oder dem Verstand. Die Einsicht — *ἡ γνώσις*, die intellektuelle Kraft der Vernunft — erleidet zwar an sich keine Aenderung, sie erstarkt durch die Erkenntnisobjekte, die ihr zugeführt

<sup>1)</sup> ὁ δὲ διάβολος, ἀντεξούσιος ὢν, καὶ μετανοῆσαι οἷός τε ἦν, καὶ πλῆψαι I, 310 D.

<sup>2)</sup> VI, 653 B.

werden. Das tiefste ethische Moment der Aenderung aber liegt in dem Willen. Des Willens wegen vertrat Clemens das Neutralitätsprinzip; auf die Möglichkeit, den Willen von der ethischen Gleichgültigkeit zur guten oder bösen Tendenz umzubilden, kommt es schliesslich an. Diese Umbildung nun kann von der Erziehung herbeigeführt werden: *μαθήσει παιδευθείσης τῆς ψυχῆς ἐθελῆν αἰρεῖσθαι τὸ κάλλιστον*<sup>1)</sup>.

Die Pädagogik muss folglich von zwei Gesichtspunkten aus betrachtet, es müssen die Beziehungen sowohl von Wille zur Einsicht, als von Praxis zur Theorie kennen gelernt werden. Nun setzt ein richtiges Verständnis der letzteren Relation auch die erstere ins Klare; denn der Wille ist die Kraft, die sich in der Uebung ausspricht; die Einsicht die Fähigkeit, die sich die Theorie zueignet. Fassen wir zunächst die Theorie ins Auge. Sie ist die objektive göttliche Wahrheit, die von dem Subjekt angenommen, d. h. geglaubt werden soll. Ihre erste Wirkung ist negativ; dadurch, dass sie die Vernunft in ihre Richtung zieht, dient sie dazu, diese von den Trugbildern zu trennen. Zugleich arbeitet sie auch positiv, denn sie bietet der Seele, die sonst in Unwissenheit verhungern würde, eine für sie geeignete Nahrung dar: *ἀλλ' ὡς ἔοικεν ἀτροφία μὲν, ἡ ἄγνοια τῆς ψυχῆς. τροφή δὲ ἡ γνῶσις*<sup>2)</sup>. Dank dieser Nahrung empfängt die Seele Stärke und Wachstum<sup>3)</sup>, genau wie Säuglinge: *ἐπιθρόωννόντος τοῦ παιδαγωγοῦ τὰς ψυχὰς, καθάπερ ἱπτοῖς γαλακτοῖς*<sup>4)</sup>. Dies bezeichnet den Anfang des pädagogischen Kurses, dessen Erfolg uns an die Charakterstärke der Stoiker erinnert.

<sup>1)</sup> I, 286 C. <sup>2)</sup> VII, 742 C.

<sup>3)</sup> εἰσὶ . . . καὶ ψυχὰς, ἰδίας ἔχουσαι τροφάς, αἱ μὲν καὶ ἐπὶ γυνῶν καὶ ἐπὶ αἰσθημάτων αἰσθάνονται, αἱ δὲ καὶ ἐν Ἑλληνιστῶν . . . I, 272 D.

<sup>4)</sup> Päd. I, 79 B.

Der Begriff der Nahrung selbst verrät unzweideutig seine Herkunft von stoischer Schule, namentlich von der Logoslehre. Den Stoikern war der Logos eine vernünftige Kraft — wirkend und demnach materiell gedacht — die sich durch das Weltganze hindurch und besonders in dem Menschen ordnend betätigt. Er war das Gesetz, nach dem jedes Individuum sich richten sollte und sein Hauptgebot war die naturgemässe Herrschaft der Vernunft über die alogischen Elemente. Die Früchte der logischen Umordnung waren tugendhafte Handlungen<sup>1)</sup>. Wie trefflich der stoische Logosbegriff in Clemens' Schema passte, ist augenscheinlich. Er brauchte bloß die stark materielle Färbung zu verwischen, um aus diesem scheinbar formlosen Stoff die Züge und das Bild des Gottessohnes zur Erscheinung kommen zu lassen. Dieser war die Verkörperung der den Menschen gegebenen Wahrheit, das Gesetz der Harmonie. Als Gesetz nun teilte sich der Logos den Menschen zur Ernährung mit, und wohnte in denen, die ihm Gehorsam leisteten: *οὕτως γὰρ ἑαυτοῦ μεταδίδωσι τοῖς πνευματιζόμετον τῆς τοιαύτης μεταλαμβάνουσι βρώσεως*<sup>2)</sup>. Aber da, wo das Harmoniegesetz immanent ist, geschieht mehr als bloße Ernährung, es findet eine gänzliche Umordnung aller verkehrten oder unvollkommenen Zustände statt. Der Einklang (Rhythmus) aller Seelenteile und Kräfte wird geschaffen: *ἡ διδαχὴ μεταρρυθμίζει τὸν ἀνθρώπου*<sup>3)</sup>. Dieser Satz ist bedeutungsvoll. Das Verb ist besonders sorgfältig gewählt um das Grundprinzip des Clemens zu bezeichnen. Es ist von keiner Veränderung der Seelenteile als solche die Rede, sondern von einer Erhaltung, Verschönerung und Anordnung der bereits existierenden Elemente. Dieser Gedanke wird noch bestimmter aus-

<sup>1)</sup> Vgl. Heinze, „Lehre vom Logos“.

<sup>2)</sup> V, 579 D. <sup>3)</sup> IV, 534 B.

gedrückt durch die unmittelbare Hinzufügung: *γενσιοποιεῖ*. Aus alledem ergibt sich, dass das Lernen eine der Natur gemässe Ordnung zuwege bringt; denn das ganze Leben des von den Affekten beherrschten Menschen war dem Clemens, ganz wie den Stoikern, sowohl gegen die Natur als gegen den Logos: *οὐ γὰρ ἂν ποτε βιασθεῖν φύσιν εἰς μεταβολήν . . τὸ γὰρ πάθος, οὐ φύσις<sup>1)</sup>*.

Es würde irrig sein, hieraus zu folgern, dass die Erreichung der naturgemässen Harmonie blos eine Rückkehr zum neutralen Urzustand wäre. Ein diesen Zustand überschreitender Erfolg des Lernens wird deutlich behauptet. Der Begriff der Pädagogik schliesst Fortschritt in sich ein. Der Fortschritt selbst aber ist eine Verwirklichung des menschlichen Zieles und mithin naturgemäss. Also ist das Lernen der göttlichen Wahrheit ein durchaus natürliches homöopathisches Heilmittel. Natur und Lernen fügen sich zusammen; sie haben einen Zweck: *ὁ τε τῆς φύσεως, ὁ τε τῆς μαθητέως νόμος εἷς<sup>2)</sup>*.

Bis hierher haben wir die von aussen hinzukommenden Elemente, die eigentlich theoretische Seite der Pädagogik besprochen. Nun aber konnte die Einwirkung des Logos auf den Menschen eine Hemmung der individuellen Freiheit mit sich bringen, wie z. B. die Stoiker logisch hätten zugestehen müssen. Wie steht es demnach bei Clemens mit der Teilnahme des Menschen an seiner eigenen Heilung? Die Antwort auf diese Frage ergibt sich aus der Art, wie die objektive Erkenntnis zu Willenstätigkeiten umgewandelt, das Wissen zur Tugend wird; der Fortschritt vom Glauben zum Wissen zeigt uns den Weg zum Verständnis dieser Umwandlung. Während der Glaube nur aus der Annahme des Erkenntnisinhaltes be-

<sup>1)</sup> Päd. 2, 188D.

<sup>2)</sup> I, 856 D, vgl. *διόπερ ὁ Ἀημόκριτος εἰ λέγει ὡς ἡ φύσις τε καὶ διδαχὴ παραπλήσιόν ἐστι*, IV, 534 B.

steht, ist das Wissen der in Tätigkeit umgesetzte Glaube<sup>1)</sup>. Es gibt kein wirkliches Wissen, ohne dass man das Geglaubte erfahren hat. Daher ist das Lernen selbst äquivalent mit Uebung, und der Zunahme des Wissens entspricht eine Zunahme der λογικαὶ πράξεις. Dies aber ist das ideale Leben<sup>2)</sup>.

Wenn wir die Notwendigkeit der Praxis für wahres Wissen erkennen, so erklärt sich die Einheit von Wissen und Tugend von selbst. Sie ist bei Clemens die Vereinigung von Einsicht und Wille, wie sie bei Sokrates die ursprüngliche Identität derselben Kräfte war. Denn was ist die rationelle Handlung, wenn nicht eine Tat sowohl des Willens als des Verstandes? Aber, und hierin liegt eine Schwierigkeit, der Wille zum Guten muss schon da sein, ehe Erkenntnis möglich ist. Die Handlung, die zum Wissen führen soll, muss logisch vor dem Wissen vom Willen ausgehen. Woher aber kommt dann die Neigung des Willens zum Guten? Die erste Neigung liegt nach Clemens in dem Glauben. Wenn der Glaube jedoch selbst als Wille und nicht als intuitive Einsicht angenommen wird, so ist die Neutralität des Willens und dadurch die der ihm zu Grunde liegenden Seele sofort preisgegeben.

Aus obigen Erwägungen entstammen zwei Betrachtungen, die das Entstehen des tugendhaften Willenszustandes und die Seelenneutralität einerseits, und die Befestigung des tugendhaften Willenszustandes und das Prinzip der Freiheit andererseits betreffen. Die erste Betrachtung hat noch einmal mit der Glaubenstat und ihrem Grunde zu tun. Die Wahrheit wird in diesem Akt

<sup>1)</sup> VII, 731 BC: ὁ γνωσις τελειωσις τις ἀνθρώπου, ὡς ἀνθρώπου. . . κατὰ τὴν τῶν ἰδίων καὶ τῶν ἄλλων καὶ τὸν λόγον σύμφορον καὶ ὀφέλετος ἐστιν ἡ τε καὶ τῷ θεῷ λόγῳ.

<sup>2)</sup> Vgl. Päd. I, 136 D.



durch freiwillige Wahl angenommen. Die Seele ist zwar natürlich nach dem Seienden hin gerichtet und ferner ist die Glaubenskraft ein besonderes, intuitives Talent, wodurch man imstande ist, sich der Wahrheit zuzuneigen, und vermöge beider Tatsachen wird der Weg zur Wahrheit ohne Zweifel erleichtert; weder ursprüngliche Richtung aber, noch intuitives Talent tritt an die Stelle des Willens, der unmittelbar aus der vernünftigen Seele entspringt: *αἰτιᾷ οὖν φυσικῆς ψυχῆς, ἐξ ἑαυτῆς ὁρμᾶν*<sup>1)</sup>). In unzähligen Fällen wendet man sich trotz beider Gaben dem Nichtigen zu. Hierdurch ist die Wahlfreiheit bewiesen, insoweit ein Beweis überhaupt möglich ist. Um die subjektiven Ursachen des Wählens theoretisch genauer zu ermitteln, hatte Clemens notwendig eine tatsächliche Willensbestimmung voraussetzen müssen, und diese muss er gerade verneinen. Er stellt sich zufrieden mit dem Schluss, dass der Mensch sich selbst prädestiniert<sup>2)</sup>.

Ueber die Befestigung des rechten Willens können wir uns eingehender orientieren. Durch die zum Wissen führende Uebung — selbstverständlich ein fortwährender Kampf gegen die Triebe — erhalten die Seelenkräfte Stetigkeit; die ethische Aktivität wird zur Beschaffenheit, zur Fertigkeit, zur Gewohnheit der höchsten Natur: *τῷ ἄρᾳ ἀναπόβλητον τὴν ἀρετὴν ἀσκήσει γνωστικῇ πεποιημένῳ φυσιοῦται ἢ ἐξίς*<sup>3)</sup>. Jetzt ist der Jünger zum ethischen Athlet geworden, der als Sieger über die Affekte die Krone erwirbt<sup>4)</sup>; er hat die von ihm erstrebte Stärke erreicht<sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> VI, 662D.

<sup>2)</sup> *τοῖς μέσας γὰρ κρίσεις ἐν καθόλου προσσηγορευτοῖς ζεῖται, διὸν πράττει καὶ οὐ τεύξεται*, VI, 652CD.

<sup>3)</sup> VII, 726C, vgl.: *ἐπειτα δεῖτε ὡς ἀδιαλείπτου μελέτης [ἢ γυμνάσεως] εἰς ἑξὺν ἔρχεται*, VI, 653C.

<sup>4)</sup> *ὁ ἀθλητὴς ἀληθῶς, ὁ ἐν τῷ μεγάλῳ σιαδίῳ τῷ καλῷ κόσμῳ ἐπὶ ἀληθινῇ εὐρίᾳ καὶ πάντων σιεμανούμενος τῶν παθῶν*, VII, 710A.

<sup>5)</sup> Vgl. II, 408A.

In diesem Zustande wird das Irregehen zur Unmöglichkeit. Denn wenn der Wille mit dem Verstande vollkommen übereinstimmt, sind Tugend und Wissen eins, die Harmonie ist befestigt, die alogischen Kräfte müssen unterliegen; der Mensch handelt naturgemäss recht. Wie das Gewicht zum Stein, so gehört die Tugend nun zum Individuum. Trotzdem aber bleibt die Freiheit gewahrt: *καὶ καθάπερ τῷ λίθῳ τὸ βάρος, οὕτως τοῦ δὲ ἰ ἐπιστήμη, ἀναπόβλητος, οὐκ ἀκουσίως, ἀλλ' ἐκουσίως, δυνάμει λογικῇ . . . καὶ προνοητικῇ καθίσταται*<sup>1)</sup>.

Die Erhaltung der Willensfreiheit verdankt der Mensch einem Moment, das wir nicht vernachlässigen dürfen, nämlich der Wirkung der Liebe: *οὕτως ἐν ἔξει τελειωθείσα τῇ μυστικῇ ἀμετάπτωτος δι' ἀγάπην μένει*<sup>2)</sup>. Der Gedanke war durch die zweifache Auffassung des Logos ermöglicht. Den Stoikern gerade zuwider und mehr im Sinne der platonischen Ideenlehre, besonders aber mit Rücksicht auf die Offenbarung stellt er sich den Logos nicht nur als Gesetz, sondern auch als persönlichen Lehrer vor. Damit gewinnt der Logos sofort eine anerkannte pädagogische Bedeutung, denn der Lehrer rief wegen seines erhabenen Charakters die Liebe der Jünger wach. Nun war den Alten überhaupt die Liebe ein wichtiges Erkenntniselement, dem Plato sogar „der grundwesentliche Trieb des Erkennens“<sup>3)</sup>. Aehnlich unser Verfasser: *δι' ἀγάπην ζητοῦσι τὴν ἀλήθειαν*<sup>4)</sup>. Weil also die Liebe des Jüngers in der Hingabe zum Lehrer sich der personifizierten Tugend zuneigte, konnte die Rückwirkung auf ihn nur heilsam sein.

Hiermit steht eins der Fundamentalgesetze Clemens' in unmittelbarer Verbindung; das Zentrum der mensch-

1) VII, 726D. 2) VI, 653C.

3) Siebeck a. a. O. I, 195; vgl. Platos „Symposion“.

4) VI, 678D.

lichen Neigungen soll nicht das Subjekt selbst, sondern die Gottheit sein, denn: *φιλευτία δὲ πάντων ἁμαρτημάτων αἰτία ἐξέστωρ*<sup>1)</sup>. Und die Liebe, die durch das Studium erweckt wird, dient dazu, dies Triebbeet der Sünden, nämlich den Trieb der Selbstsucht, schadlos zu machen<sup>2)</sup>.

„Love took up the harp of Life.  
and smote on all the chords with might;  
Smote the chord of Self, that, trembling,  
pass'd in music out of sight.“<sup>3)</sup>

So wird denn auch die Liebe mit Recht als die heiligste und herrlichste Kraft der Vernunft und das Heilmittel gegen Lust und Traurigkeit gepriesen: *τοῦτων οὖν αἰτία [ἀπαθῆ, ταῖς ἰδουαῖς τε καὶ λύπαις] ἡ ἀγνω-  
σιότης, καὶ νεκρωτάτη πάσις ἐπιστήμης ἀγάπη*<sup>4)</sup>.

Wir können nicht umhin, an dieser Stelle eine Frage aufzuwerfen. Hat nicht vielleicht der Alexandriner in der Liebe eine Art dritte und zwar die höchste Kraft der Seele angesehen, nämlich dieselbe, die neuerdings als das Gefühl bestimmt wird? Wäre dies der Fall, so müsste er die Liebe für besonders geeignet gehalten haben, die alogischen Kräfte zu ersetzen, deren Merkmale auch mehr dem Gefühl als dem Verstand ähnlich sind. Jedentalls war ihm die Herrschaft der Liebe die Bürgschaft für die ethisch-psychische Vollkommenheit<sup>5)</sup>, die Krone des pädagogischen Wettlaufs, wie der Katechet ihm am Ende seines Gedankenganges im Rückblick beschreibt. *καὶ μοι δοκεῖ πρότε, τις εἶναι μεταβολὴ σω-*

<sup>1)</sup> VI, 643 A, wo folgt: *καὶ . . . τὸν θεὸν ἀγαπῶντα.*

<sup>2)</sup> *ἡ πρὸς τὰ νοήματα οἰκτιρῶσα καὶ τοὺς φθόνον περιεργαζή τῷ γνωστικῷ*  
“ *πὸ τῶν ἀισθητῶν γίνετα.* IV, 533 D

<sup>3)</sup> Tennyson: „Locksley Hall“. 4, VII, 739 C.

<sup>4)</sup> *καὶ γε ἀγαπῶν μερόθυκε τὸν θεόν, οὐχ ἔξει τὴν ἀρετὴν ἀπόβλη-*  
*τον οἷοις, οὐδαμῶς.* IV, 530 A, vgl. Spinoza, Ethik, Bk. V.

τῆριος ἡ ἐξ ἐθνῶν εἰς πίστιν, ὡς προεῖπον. δευτέρα δὲ ἡ ἐκ πίστεως εἰς γνῶσιν. ἡ δὲ εἰς ἀγάπην περαιουμένη, ἐνθὺνδε ἤδη φίλον φίλῳ τὸ γινώσκουμένῳ παρίστισιν<sup>1)</sup>.

Das wichtigste Moment der Liebe ist die Tatsache, dass sie die Freiheit verbürgt. Der Jünger, der von dem Pädagogen in Liebe angezogen wird, leistet aus völlig freier Wahl den göttlichen Forderungen Gehorsam. Dementsprechend wird die Liebe der in den psychischen Elementen ruhende freie Ausdruck des Willens, in Uebereinstimmung mit den ethischen Normen; in Liebe bewegt sich der Wille spontan in der Richtung der ewigen Vernunft. Zugleich ist der höchste Begriff der Ethik erreicht. Die eudämonistischen Gedanken treten zurück und eine an dem kantischen Rigorismus streifende Erhabenheit über Lohn und Strafe macht sich fühlbar. Der liebende, d. h. der vollkommene Gnostiker übt Gutes bloß des Guten halber: μόνι δ' ἡ δι' ἀγάπην εἰποιῖα, ἡ δι' αὐτὸ τὸ καλὸν αἰρετὴ τῷ γνωστικῷ<sup>2)</sup>. Die Wahrheit, die er lieben lernte, hat ihn frei gemacht.

<sup>1)</sup> VII, 733 A. <sup>2)</sup> IV, 528 D

### III.

## Die Vervollkommnung der Harmonie oder der Vergottungsbegriff.

### A. Die genetische Feststellung des Begriffs.

*ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος γερόμενος, ἵνα δι' καὶ  
σὺ παρὰ ἄνθρωπον μάθῃς πῶς ποτε ἄρα ἄνθρωπος γένη-  
ται θεός. Adm. 7C.*

Die Gedanken über die Vergottung wiederholen sich im Laufe der Jahrhunderte sowohl in philosophischen als in religiösen Kreisen so regelmässig, dass sie die Aufmerksamkeit unwillkürlich auf sich ziehen. Weder an eine einzige Form gebunden, noch von einem gegebenen Muster beherrscht, erscheinen diese Theorien Protheus gleich in den verschiedensten und unerwartetsten Gestalten. Der fromme Mystiker, der sich dem persönlichen Gott hingibt, ist in dieser Hinsicht nicht minder unbefangen als der Pantheist, dem Persönlichkeit und Unendlichkeit contradiktorische Termen sind. Für das Vergottungsprinzip, wie für das der Harmonie, ist Raum in jedem System.

Es ist augenscheinlich, dass jedes teleologische System eine Art Vergottung fordern muss. Sobald eine *causa finalis* angenommen ist, tritt der Gedanke eines höchsten Seins ein; die Welt im allgemeinen und der Mensch im besonderen wird als zu diesem Zwecke sich hinbewegend gedacht. Dementsprechend finden wir in Platos Philo-



sophie die Verähnlichung zur höchsten Idee, bei Aristoteles die Verwirklichung der immanenten Formen, bei den Stoikern den Logos, der die Welt zur Ordnung führt. Aehnliche Philosopheme finden sich durch die Jahrtausende hindurch, bis endlich Leibniz von der einen Monade sprach, der sich alle übrigen Monaden nähern.

Mit dem Aufgeben eines höchsten Zweckes ist selbstverständlich auch der Begriff des Gottwerdens dahin. Ein Vergottungsziel kann von jemand, der die Treitmühle des Mechanismus betritt, nicht gefordert werden. Nichts zeigt sich vor ihm, was ihn anziehen, begeistern oder erheben könnte. Dennoch bekennt sich Descartes zu einem entscheidenden Dualismus, nach dem er zugeben muss, dass Denken dem höchsten Denker ähnlicher ist und sich ihm mehr nähert, als Ausdehnung.

Gerade eine derartige Zweiheit von Denken und Gedachtsein verrät die Unhaltbarkeit der spinozistischen vermeinten Zwecklosigkeit. In den Wurzeln und Zweigen seines riesigen Systems verbirgt sich eine teleologische Bewegung: Das Universum soll sich selbst kennen lernen. Dies ist die Vervollkommnung der Welt und namentlich des Menschen zur Gottheit.

Ein interessanter, wenn auch entarteter Vergottungsbegriff bietet sich bei den Positivisten dar. Wie paradox es auch scheinen mag, Comte und seine Schüler haben sich ausgezeichnet in ihrer Fähigkeit, eine Gottheit zu erfinden oder wenigstens zu postulieren; sie haben sich in tiefer Ehrerbietung vor der Humanität gebeugt und ihr als Gott gehuldigt. Vergottung ist bei ihnen zur Vergötterung herabgesunken.

Die Tatsache aber, dass überhaupt ein solcher Rest des höheren Gedankens übrig blieb, gibt kräftiges Zeugnis für die innere Notwendigkeit des Begriffs, der seinen logischen wie psychologischen Grund hat. Zuerst der

logische: Wenn entweder der Denker das Gedachte überträgt, oder auch die Welt sich immer höher entwickelt, so muss der Mensch als „the paragon of animals, the beauty of the world“<sup>1)</sup>, die hohe Mission der Welt am besten erfüllen. Also geschah es, dass der Panlogist im Menschen die Gottheit zum Selbstbewusstsein kommen sah; der Pantheist ihn einen Gott für sich selbst nannte, und der Idealist die vermessensten, aber doch ernstesten Worte aussprach: Ich ist Gott.

Jene mannigfachen Erscheinungen des Theomorphismus könnten kaum gewürdigt werden, ohne dass auch ein psychischer Grund für sie eingeräumt wird. Wir behaupten, dass der Vergottungsgedanke dem immanenten Gesetz der Analogie entstammt. Dieselbe psychische Notwendigkeit, wodurch Gott anthropomorphisch vorgestellt wird, damit Er überhaupt ein Objekt der Gedanken sei, fordert ebenso sehr die theomorphischen Erwägungen betreffs des Menschen: m. a. W. gerade so wie Gott nur gedacht werden kann als ein ins Unendliche potenziertes Mensch, so wird auch der Mensch in seiner höchsten Entwicklungsstufe am erfolgreichsten betrachtet mittels des Gedanken an die Gottheit. Auch Clemens hat wohl etwas dieser Art im Sinne gehabt, als er schrieb: *θεοείκελος ὁ ἀγαθὸς ἀνὴρ κατὰ ψυχὴν. (τε αὖ θεὸς ἀνθρωποειδής<sup>2)</sup>).*

Damit wir unseren Autor im Rahmen seiner Zeit kennen lernen, wird es gut sein, wenigstens einen kurzen Blick auf die Patristiker zu werfen. Sie achteten die Gottheit als so transzendent einzig, dass ihnen Pantheismus für verwerflich und des Menschen wesentliche Gleichheit für unmöglich galt, lehrten aber eine Betrachtung Gottes, infolge deren der Mensch an seinem

---

<sup>1)</sup> „Hamlet“. <sup>2)</sup> VI, 650 D.

Glanze theilhaben<sup>1)</sup>, und einen Gehorsam an Gott, durch welchen er Göttlichkeit erwerben konnte<sup>2)</sup>. Bei fast jedem der Patristiker finden wir eine Form des Satzes von Athanasius: *ἀντὶς [ὁ λόγος] ἐνενθρόωσε, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν*. Demnach kam bei ihnen, in so weit der Begriff ausgebildet war, die Vergottung mittels göttlicher Hilfe einerseits und durch menschliches Lernen andererseits, zustande.

Auch Clemens' Gedanken über die Gottheit sind bei weitem zu erhaben, um Prätendenten für den ewigen Thron Mut einzuflößen, wie es die Stoiker taten, und neuerdings die Schüler Comtes noch tun, oder eine Herabwürdigung der unaussprechlichen Majestät der Gottheit zu erlauben, wie sie der Pantheismus notwendig mit sich bringt. Dessen ungeachtet nennt er den Menschen zuweilen: *θεός* und prädiziert von ihm: *θεοούμενος*. Die Bedeutung dieser Ausdrücke in ihren ethisch-psychischen Verhältnissen klar zu machen, ist die besondere Aufgabe dieses dritten Haupttheiles.

Seiner eklektischen Methode getreu gründet Clemens seine Erörterungen auf platonischem, stoischem und biblischem Boden. Mit Plato ist ihm die Seeligkeit das höchste Ziel, und diese besteht in der möglichsten Aehnlichkeit mit Gott<sup>3)</sup>. Die Erwerbung dieser Aehnlichkeit hängt von der Nachahmung Gottes ab und wird von jedem Menschen unbedingt gefordert: *θεὸν χορὴ μιμεῖσθαι εἰς ἴσον δύναις*<sup>4)</sup>. Wie völlig platonisch! Und doch leuchtet auch hier wieder sein Stoizismus hindurch, und dieser wiederum christlich gebildet. Die höchste Idee ist nicht das höchste Wesen selbst, sondern sein

<sup>1)</sup> Irenäus, vgl. Harnack, Dogm. Gesch. I, 516.

<sup>2)</sup> Hippolytus, vgl. Ueb. Heinze, G. d. Ph., 8. Aufl. II, 67.

<sup>3)</sup> *πλάτουν δὲ . . . εἰδαμονίας τέλος τιθέμενος, ὁμοίωσιν θεῷ φησιν αὐτὴν εἶναι κατὰ τὸ δυνατόν*. II, 403 D.

<sup>4)</sup> IV, 543 AB.

Abbild, der Logos Gottes: ἡ ἰδέα ἐννόημα τοῦ Θεοῦ. ὅπερ οἱ βάρβαροι (d. i. christliche Denker) λόγον εἰσέλασι τοῦ Θεοῦ<sup>1)</sup>). Nicht weniger stoisch-christlich ist seine Vergottungslehre, wenn er in den Chor der Väter einstimmt: „Der Logos Gottes wurde Mensch, damit du von einem Menschen lernen mögest, wie ein Mensch Gott wird.“ Wir sehen daher, dass der ideale Zustand auch hier mittels göttlicher Hilfe und des Menschen Lernen erreicht wird. Wenden wir uns demnach den Faktoren zu, die dazu beitragen, dies zu erreichen.

## B. Die Vergottungsfaktoren.

Allgemein gesprochen, sind die Elemente, die zur Vergottung dienen, von zweierlei Art; menschlich und übermenschlich, oder konkreter gesagt: die menschliche und die göttliche Vernunft. Dass die menschliche Vernunft von Natur geeignet ist, sich der Gottheit anzunähern, ergibt sich aus ihren im ersten Teil erwähnten Eigenschaften. Sie ist gottähnlich geschaffen, besitzt, im Vorzug vor der vernünftigen Seele, die Fähigkeit, die göttliche Idee zu betrachten, und wurde demnach von Gott dazu bestimmt, Ihn kennen zu lernen. Solche Eigenschaften scheinen die Erreichung ihrer Bestimmung absolut zu sichern.

Trotzdem würde die Vernunft, wenn sich selbst überlassen, sich in den Gespinnsten ihrer eigenen Unwissenheit verlieren, sich eher dem Nichtigen als dem wirklich Seienden hingeben. Eine höhere Vernunft muss hinzukommen, damit das Ideal in den Bereich der menschlichen Vernunft gestellt wird. Dieses göttliche Eintreten wird nicht als die Tätigkeit des Logos als solchen allein angesehen, sondern vier verschiedene Namen bezeichnen

<sup>1)</sup> V, 553 A, vgl.: εἰδον μὲν γὰρ Θεοῦ λόγος. V, 594 A.

die transsubjektiven Faktoren: ὁ λόγος, τὸ ἅγιον πνεῦμα, τὸ σπέρμα πνευματικῶν auch τὸ πνευματικὸν σπέρμα genannt, und ἡ σοφία. Von diesen wird dem Heiligen Geist immer und dem Logos auch bisweilen Persönlichkeit zugeschrieben <sup>1)</sup>).

Der individuelle Charakter, wodurch der Geist von dem Logos unterschieden wird, dient zugleich dazu, das Verhältnis des Geistes zum Menschen zu verdeutlichen. Wir bemerkten im ersten Abschnitt, wie er zu dem Menschen διὰ τῆς πίστεως hinzukam <sup>2)</sup>). Hiermit ist nicht bloß eine theoretische Annahme von Seiten des Menschen, sondern auch eine aktuelle Immanenz des Geistes behauptet. Er ist dem Menschen eingepflanzt <sup>3)</sup>); der Gläubige wird tatsächlich zum Tempel des Heiligen Geistes <sup>4)</sup>); in so weit also wohnt Gott seinem Wesen nach im Menschen. Dennoch bleibt die Individualität sowohl des Geistes als des Menschen völlig gewahrt. Sowie der Geist nach Zulassung des menschlichen Willens eintritt, so trennt er sich ab, wenn er nicht mehr willkommen ist: βουλούμεναις μὲν γὰρ ὁ θεὸς ταῖς ψυχαῖς συνεπιπνεῖ, εἰ δὲ ἀποσταῖν τῆς προθυμίας καὶ τὸ δοθὲν ἐκ θεοῦ πνεῦμα συνεστῶλη <sup>5)</sup>). Also ist der Geist zwar im Menschen gegenwärtig als ein Erleuchter des Herzens und eine Hilfe zur Reinigung <sup>6)</sup>), des Menschen Persönlichkeit und freier Wille aber sind durchaus respektiert.

<sup>1)</sup> Päd. I, 102AB: εἷς μὲν ἡ τῶν ὅλων πατήρ, εἷς δὲ καὶ ὁ τῶν ὅλων λόγος καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἓν.

<sup>2)</sup> VI, 682D: μεριζόμενον πνεῦμα κυρίου εἰς τοὺς διὰ πίστεως ἠγιασμένους.

<sup>3)</sup> τὸ ἅγιον πνεῦμα ταύτῃ πως μεταφυτεύεται, VI, 673C.

<sup>4)</sup> VII, 737A.

<sup>5)</sup> Nicht in Sylburg; vgl. aber Klotz Au g., „De div. Serv.“ par. 21.

<sup>6)</sup> Vgl. Päd. I, 93AB. Zweifellos mit Rücksicht auf derartige Tätigkeiten wird der Geist (Päd. 2, 151B) ἰσχνὸς δὲ τοῦ λόγου . . . genannt.



Eine Untersuchung der übrigen transsubjektiven Elemente führt uns auf schwierigere Verwickelungen. Die Beziehungen dieser Faktoren untereinander und zum Menschen, die Gleichartigkeit ihrer Wirkungen und namentlich die stoische Färbung, die sie alle kennzeichnet, machen eine klare Erörterung ihrer besonderen Merkmale fast unmöglich. Den meisten Erfolg verspricht noch eine Vereinigung der chronologischen mit der logischen Methode, d. i. die Darstellung der Faktoren nach ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge und nach ihrer Wichtigkeit. τὸ σπέρμα πνευματικόν ist demnach der nächste Faktor für unsere Untersuchung.

Dieser Ausdruck kommt selten vor, nur einmal in den Stromateis, zweimal in den Fragmenten und einmal, und zwar in der uns allein erhaltenen lateinischen Uebersetzung, in den Adumbrationes. Es lässt sich daher begreifen, auf welch gefährlichen Weg sich Ziegert wagte, als er, obgleich er diesem Faktor ein Hauptgewicht einräumte, dennoch für seine Studien nur eine Stelle<sup>1)</sup> benutzte. Die Folge ist Einseitigkeit und innerer Widerspruch. Obwohl er, z. B. mit Rücksicht auf die Einheit und Unteilbarkeit Gottes, die Gottheit des höheren Seelenteils in Abrede stellt<sup>2)</sup>, erklärt er nichtsdestoweniger, dass τὸ σπέρμα πνευματικόν ein wesentlicher Teil Gottes sei, durch den Gott sich im Menschen verwirklichte. Zu selber Zeit aber soll der geistige Same die paulinischen χαρίσματα bedeuten und der vollständig von Holsten geerbten Hauchtheorie entsprechen. Es kann uns kaum wundern, die Klage von Ziegert zu vernehmen, dass „Clemens selbst vielleicht nie klar darüber war“. Eine Vergleichung der vier betreffenden Stellen hätte sicher mehr Klarheit herbeigeführt.

<sup>1)</sup> Fragmente p. 797 rechts.

<sup>2)</sup> a. a. O. p. 13.

Die Worte τὸ σπέρμα πνευματικόν sind eine Modifizierung des stoisch-philonischen Ausdrucks: οἱ λόγοι σπερματικοί. Das Wort σπέρμα erhielt bei der Stoa einen dem aristotelischen εἶδος ähnlichen Sinn, den Begriff der Expansion, der Kraftentwicklung. Der Logosbegriff, der bereits bei Heraklit auftauchte, den aber die Stoiker besonders ausbeuteten, fügte zu jenem Wort den Gedanken der teleologischen Ordnung hinzu. λόγος und σπέρμα zusammen bezeichneten demnach mit Rücksicht auf den Menschen den Samen des ordnenden Logos, der im vernunftgemässen Leben sich entwickeln soll. In Philos dualistischer Weltanschauung wurde dieser Begriff aus seinem materialistischen Boden herausgehoben, das Prinzip der Ordnungskraft aber vollständig bewahrt. So zeigt auch der Uebergang von Philos λόγοι σπερματικοί zu Clemens' τὸ σπέρμα πνευματικόν, wie er bei Justinus Martyr vorkommt, keine prinzipielle Aenderung, sondern nur die Reinigung vom Materialismus und eine verschiedene Auffassung betreffs der das Prinzip ausführenden Kräfte. Justinus Martyr beschränkt die Sphäre der λόγοι σπερματικοί auf den Menschen und sieht den Samen als das Wort der Wahrheit an.

Gerade dieser Gedanke findet in Clemens' τὸ σπέρμα πνευματικόν den vollsten Wiederhall. Er zeigt sich schon, wo σπέρμα allein vorkommt. Am Anfang der „Stromateis“ z. B. nennt der Autor seine eigenen Schriften: τὰ τῆς γνώσεως . . . σπέρματα<sup>1)</sup>. Auch empfangen die Philosophen als ihre Lehre: τὰ τῆς ἀληθείας . . . σπέρματα<sup>2)</sup>, während der Unterricht der Apostel: Αποστολικά . . . σπέρματα<sup>3)</sup> und die Methode der Logos-Pädagogik: σπερματικῶς<sup>4)</sup> genannt wird. Glücklicherweise finden wir auch eine Verbindung zwischen der sperma-

<sup>1)</sup> I, 279 B. <sup>2)</sup> VI, 644 B. <sup>3)</sup> I, 275 A.

<sup>4)</sup> Päd. 3, 263 A.

tischen und der spirituellen Idee, sodass *σπέρμα* und *πνεῦμα* in enge Beziehung zu einander gebracht werden. Das gesäte Wort, das in der Seele ebenso wie in der Erde verborgen wird, nennt er *αἴτη πνευματικῆ φυτείας* <sup>1)</sup>.

Ganz in Uebereinstimmung damit hat Clemens das uns nur in dem Lateinischen erhaltene Aequivalent von *τὸ σπέρμα πνευματικόν* angewandt: Consequenter evangelio secundum Johannem et convenienter etiam haec epistola principium spiritale continet <sup>2)</sup>. Hiermit kann nur die göttliche Wahrheit gemeint sein.

Aber auch die Stelle in den Stromateis kann nur ähnlich aufgefasst werden. „Wie Landleute den Boden bewässern, damit dem Samen ein guter Empfang sicher sei, so dient der Fluss der griechischen Gelehrsamkeit zur Bewässerung der nach der Erde hin geneigten menschlichen Vernunft, *ὥς παραδέξασθαι τὸ καταβαλλόμενον σπέρμα πνευματικόν* <sup>3)</sup>. Weder der Zusammenhang der Worte, noch die öfter wiederkehrende Erklärung Clemens' betreffs der die Offenbarung vorbereitenden Philosophie lassen den geringsten Zweifel über die Meinung des Verfassers zu: *τὸ σπέρμα πνευματικόν* ist die den Menschen überlieferte Wahrheit. Damit jedoch irgendwelche Unsicherheit aufgehoben sei, wird der Same unmittelbar darauf *τῆς ἀληθείας τὰ σπέρματα* genannt.

So verbleiben uns noch die zwei Stellen in den dunkeln Fragmenten, von denen wir zuerst das Zitat Ziegerts erörtern <sup>4)</sup>. Wir sehen daselbst, dass der geistige Same durch die Vermittelung der Engel und von der göttlichen Weisheit her in die Seele des Menschen ge-

<sup>1)</sup> I, 270 A.

<sup>2)</sup> Adumbrationes in Joh. 1: 1: vgl. Zahn, „Forschungen“ III; p. 86.

<sup>3)</sup> I, 278 B.

<sup>4)</sup> Zur Orientierung ist die ganze Seite 797 der Fragmente zu prüfen.

tragen wurde<sup>1)</sup>. Der Zweck dieser Uebertragung ist, dass die vernünftige, aber leere Seele von dem Samen, gefüllt werde, wie ein Knochen vom Mark<sup>2)</sup>. Diese ganze Darstellung fasst Ziegert materiell auf, und wir stimmen zu, dass die benutzten Redefiguren allerdings der materiellen Welt entnommen sind. Merkwürdig ist es aber, dass Ziegert seine Behauptung auf die Vermittelung der Engel gründen will<sup>3)</sup>, denn gerade die Worte, die Clemens zur Verdeutlichung dieser Vermittelung anführt, widersprechen Ziegerts Ansicht. Sie sind buchstäblich von Gal. 3: 19, 20 zitiert: ἐν χειρὶ μεσίτου, ὁ δὲ μεσίτης ἐνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἔστιν. Der Apostel erwähnt, was Ziegert übersehen hat<sup>4)</sup>, sowohl σπέρμα als ὁ νόμος; sein διαταγείς aber bezieht sich ohne Zweifel auf ὁ νόμος, der durch Engel überbracht wurde<sup>5)</sup>. Aber dass Clemens das Wort διαταγείς in seiner männlichen Form benutzt, anstatt des dem σπέρμα zugehörigen διαταγής, ist, unserer Ansicht nach, nicht sowohl einer grammatischen Vernachlässigung, wie Ziegert es will, als vielmehr der Verwechselung der Begriffe νόμος und σπέρμα bei Clemens zuzuschreiben. Wir brauchen uns hier nur wieder an des Autors Empirismus zu erinnern; die höhere Seele hat ursprünglich keinen Erkenntnisinhalt. Dieser Zustand ist bildlich dargestellt in unserem jetzigen Vergleich der Vernunft mit dem Knochen, und des von aussen her stammenden Inhalts mit dem Mark. Nun fanden wir, dass in den zwei früheren Stellen, τὸ σπέρμα πνευματικὴν nur die göttliche Wahrheit bezeichnen konnte. Was aber würde sonst dazu dienen, die leere

<sup>1)</sup> ἰπὸ τῆς σοφίας ἐκπαρὲν τὸ σπέρμα τὸ πνευματικὸν εἰς τὴν ψυχὴν, διαταγείς, φησὶ δι' ἀγγέλων . . . 797, A rechts.

<sup>2)</sup> ἵνα ἡ τὸ ὁστοῦν ἢ λογικὴ καὶ οὐρανία ψυχὴ μὴ κενή, ἀλλὰ μιν-ελοῦ γέμουσα πνευματικοῦ. Ebd. B rechts.

<sup>3)</sup> a. a. O. p. 19. <sup>4)</sup> Ebd. p. 18.

<sup>5)</sup> Vgl. auch Hebr. 2, 2.

Vernunft zu füllen? Demnach erweist sich τὸ σπέρμα πνευματικόν, das wir als mit ὁ νόμος identisch betrachten, auch hier in demselben Sinne, wie wir es bereits kennen gelernt haben, nämlich als die von Gott her stammende Wahrheit, genau wie des Apostels νόμος durch Engel übertragen. Für diese Anschauung möchten wir, ihrer Wichtigkeit halber, ausser der obigen Darstellung noch zwei andere Belege bringen. Zunächst ist auch die Philosophie den Menschen auf ähnliche Weise, wie τὸ σπ. πν zugekommen, nur dass ein Wertunterschied vorhanden ist. Da sie tief unter der göttlichen Wahrheit steht, wurde sie auch von niedrigeren Engeln in den Menschen eingeführt. Der Begriff ist aber in beiden Fällen analog: objektive Erkenntnis wird von übermenschlichen Kräften herbeigeführt<sup>1)</sup>. Zweitens bestätigt die Fortsetzung der betreffenden Stelle unsere Ansicht. Der Autor erwähnt drei Gattungen von Menschen: eine irdische, eine psychische und eine pneumatische, gemäss drei Eigenschaften des einen Stammvaters. Da nun der Mensch, vom chronologischen Standpunkt aus beschaut, erst ἐκ γῆς χοιρικός war, so macht natürlich dies irdische Element vor dem Eintreten der übrigen Elemente den Menschen aus; er braucht nur fort zu existieren, wie er schon ist, um irdisch zu sein. Ganz anders verhält es sich mit dem spirituellen Element; dieses ist weder ein notwendiger Bestandteil des menschlichen Wesens, denn es wohnt nicht in allen, noch ist es eine natürliche Entwicklung, sondern es wird eine διδασχί geheissen, durch die der spirituelle Mensch hervorwächst<sup>2)</sup>. Diese διδασχί ist τὸ σπέρμα πνευματικόν.

1) οὗτός ἐστιν ὁ διδοὺς καὶ τοῖς Ἑλλήσι τὴν φιλοσοφίαν διὰ τῶν ἐποδευστέρων ἀγγέλων. VII, 702 C, vgl. I, 310 A.

2) εἰ δὲ . . . ἐσπερεν καὶ ἐκ πνευματικοῦ καθάπερ ἐξ ἑλικοῦ, πάντες ἂν ἴσοι καὶ δίκαιοι ἐγεγόνεισαν. 797, D rechts.



Wahrscheinlich schwebte dem Autor das Gleichnis des Sämanns vor, dessen Inhalt er auch sonst, z. B. in VI, 644 B, verwendet, während die Vergleichung des Samens mit dem Mark bereits sich bei Plato findet<sup>1)</sup>.

In der Betrachtung der vierten Stelle, am Anfang der Fragmente, fällt sofort auf, dass hier das Adjektiv voran gestellt ist: τὸ πνευματικὸν σπέρμα. Der Wechsel kann nicht als zufällig angesehen werden; denn derselbe Begriff ist im nächsten Satz πᾶν πνευματικὸν σπέρμα genannt, und dies wieder mit τοὺς ἐκλεκτοὺς gleichgestellt. Aus dem Zusammenhang geht folgendes hervor<sup>2)</sup>: Der Logos am Kreuze befahl dem Vater seinen Geist, d. i. den spirituellen Samen, den die Weisheit hervorgebracht hat. Dieser Same sind die Auserwählten. Ist denn, so fragen wir, der Begriff der göttlichen Wahrheit aus den betreffenden Wörtern verschwunden, und woher kommt der substantiell gefärbte Gedanke der Kinder Gottes? Die Antwort wird zeigen, welche wichtige Stellung der Samenbegriff in Clemens' Psychologie und Ethik einnimmt. Nichts ist dem Begriff entzogen worden, und nichts ist dazu gekommen, die göttliche Wahrheit hat sich nur, völlig im Sinne der λόγοι σπερματικοί und der εἶδη, im Menschen verwirklicht. Der geistige Wahrheits-Same ist einfach angenommen und subjektiv in steigendem Masse angeeignet worden, bis das Individuum selbst eine Verkörperung dieser Wahrheit wurde. Die ἐντελέχεια des σπέρμα πνευματικόν ist πᾶν πνευματικὸν σπέρμα.

Dass mit der rein intellektuellen Auffassung der Aneignung und Umgestaltung des Wahrheitsprinzips auch eine in gewisser Hinsicht substantiellen verbunden ist, kann kaum geleugnet werden. Die Verwirklichung der

<sup>1)</sup> Vgl. „Timäus“ gegen Ende.

<sup>2)</sup> Auch diese Stelle ist zu ausgedehnt, um wörtlich angeführt zu werden.

Wahrheit, d. i. des Gesetzes, muss, dem Harmonieprinzip entsprechend, eine Ordnung der Seelenteile und eine Verstärkung der höheren Seele einschliessen. Aber gerade deswegen stimmen diese Darstellungen mit den pädagogischen Ansichten des Clemens über die Umgestaltung der Seele genau überein. Und die Möglichkeit, dass die an sich unsubstantielle Wahrheit zur Umordnung und Festigung der Seele dem Menschen immanent sei, und sich sogar mit seinem inneren Selbst identifiziere, konnte dem stoisch gebildeten Katecheten keine Schwierigkeit bereiten, denn die Stoiker dachten selbst den Logos des Menschen seines Inhaltes nach aus Vorstellungen zusammen gesetzt<sup>1)</sup>.

Obige Untersuchung hat uns bereits mit der Sophia und dem Logos in Berührung gebracht; jetzt sind wir in der Lage, uns über die Teilnahme beider Faktoren in der Entwicklung des Menschen näher zu orientieren. Nach Philo war die σοφία die verborgene Vernunft Gottes, d. i. ἐννοια, die Urquelle der Wahrheit. Wir haben Grund, zu vermuten, dass Clemens die Sophia, mit Rücksicht auf Philo, als die Quelle des σπέρμα πνευματικόν gedacht hat. Die philonische Sophia wurde aber nicht durchaus auf die innere, verborgene Sphäre beschränkt, sie konnte auch von Gott ausgehen, um seinen Willen und seine Weisheit bekannt zu machen, und wurde eben in solcher Tätigkeit Logos genannt<sup>2)</sup>. Gerade so — und hier müssen wir uns Ziegert leider wieder entgegenstellen<sup>3)</sup> — erfüllt nach Clemens die Sophia auch die Funktion der Lehrerin und ist in dieser Beziehung mit dem erstgeborenen Sohn<sup>4)</sup>, dem Christus identisch<sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Vgl. Heinze: „Zur Erkenntnislehre der Stoiker“, pp. 18 und 25.

<sup>2)</sup> Vgl. Heinze, Lehre v. Logos. p. 193 und Siebeck, Gesch. d. Psych. II, 53.

<sup>3)</sup> Vgl. a. a. O. p. 21.

<sup>4)</sup> τὸν πρωτόγονον υἱὸν . . . σοφία εἰρηναία πρὸς πάντων τῶν προφητῶν. οὗτός ἐστιν ὁ τῶν γεννητῶν ἀπάντων διδάσκαλος. VI, 644 A

<sup>5)</sup> εἰ τοῦτον αὐτὸν τε υἱὸν χριστὸν σοφίαν φημέν, VI, 645 B.

Dieser persönlichen Vorstellung von der Sophia parallel läuft ein anderer Gedankengang, der die Weisheit der göttlichen Wahrheit als objektiver Erkenntnis gleichstellt. In diesem Sinne soll die reine Philosophie die richtige Weisheit enthalten und die Weisheit selbst als sichere Erkenntnis vom Herrn durch seine Parousia und durch die Propheten gelehrt werden<sup>1)</sup>. Zuweilen treffen die zwei Gedankenlinien zusammen, und so finden wir an derselben Stelle den Lehrer und die objektive Erkenntnis als vollständige Aequivalente für die Weisheit erwähnt<sup>2)</sup>.

Eine wissenschaftliche Klärung dieser verwickelten Verhältnisse kann nur mit Rücksicht auf den zweifachen Begriff von Logos erhofft werden, unter weiterer Berücksichtigung des Philo. Dieser nahm nicht nur einen zweifachen Logos — *ἐνδιάθετος* und *προφορικός* — an, sondern hob auch die nahe Verwandtschaft der Begriffe *ἀλήθεια* und *λόγος* hervor. Weil nun Clemens sich überhaupt keine erkennbare Wahrheit ausser der vom Logos geoffenbarten vorstellte, lag es ihm nahe, sich die philonischen Gedanken anzueignen und auszubeuten. Wir können dementsprechend nicht sehr fehl gehen, wenn wir die übermenschlichen Faktoren bei Clemens folgenderweise identifizieren: Die Sophia ist ursprünglich die subjektive Weisheit Gottes; der Hervorbringer dieser Weisheit ist der Logos, der sich mithin selber offenbart; die hervorgebrachte Weisheit wie sie dem Einzelnen mitgeteilt wird, ist *τὸ σπέρμα πνευματικόν*. Und diese mit-

<sup>1)</sup> ὁτιως ἐστὶ φιλοσοφία, ὁρθῶς σοφίαν . . . παρέχουσαν . . . τὴν δὲ σοφίαν ἐμπεδον γινώσκιν . . . ἣν ἐδιδάξατο ἡμᾶς διὰ τῆς παρουσίας, διὰ τε τῶν προφητῶν ὁ κύριος. VI, 642 AB.

<sup>2)</sup> φιλόσοφοι δὲ λέγονται παρ' ἡμῶν μὲν, οἱ σοφίας ἐρωῶντες. τῆς τάντων δημιουργοῦ, καὶ διδασκάλου τούτου γινώσκως τοῦ εἰοῦ τοῦ θεοῦ. VI, 642 C.

geteilte Weisheit soll, wenn vom Menschen angeeignet, subjektiv gedacht, seine σοφία, hingegen als seine wirk-same, moralische Fähigkeit, seine γνῶσις sein.

Aus alledem lässt sich auch der Wert des Logos mit verhältnismässiger Deutlichkeit erkennen. Er ist so-wohl das Gesetz für den Menschen, als die Ordnung in ihm<sup>1)</sup>; denn er ist, durch den Erkenntnissamen reprä-sentiert, die Harmonie im Menschen. Die ἐντελέχεια des σπέρμα πνευματικόν ist zugleich die Verwesentlichung des Logos im Individuum: ὁ δὲ ἄνθρωπος ἐκεῖνος, ᾧ σί-νοικος ὁ λόγος . . . μορφῇν ἔχει τὴν τοῦ λόγου<sup>2)</sup>.

Wir sind berechtigt, von diesem Standpunkt aus die psychisch-ethischen Verhältnisse bei Clemens zu be-urteilen. In Uebereinstimmung damit, dass Clemens sonst eine Assimilation der göttlichen Substanz ablehnt, sind auch in dem oben erörterten Prozess keine substantiellen Elemente mit der menschlichen Natur vereinigt. Der Logos als ordnender Faktor wird seines stoischen sub-stantiellen Charakters gänzlich entkleidet<sup>3)</sup> und als ein Moralgesez betrachtet. Durch diesen Uebergang vom Ethisch-materiellen zum Ethisch-intellektuellen oder psy-chischen ist die Verwirklichung des Gesetzes nirgends beeinträchtigt, da, im ganzen und grossen ähnlich wie bei den Griechen, die Kraft des Ordnungsprinzips noch stets göttlich, und die Sphäre ihrer Tätigkeit menschlich ist. Auch ist die gesetzliche Ordnung jetzt noch von unmittelbarer psychischer Bedeutung. Der vernünftige lernt über den unvernünftigen Teil herrschen.

In Erinnerung an diese Folgerungen brauchen wir nicht „hin und her geschauelt und getrieben“ zu

<sup>1)</sup> νόμος ὡν οὕτως καὶ θεομὸς καὶ λόγος αἰώνιος. VII, 708 B.

<sup>2)</sup> Päd. 3, 214 D—5 A; vgl. Päd. 1, 105 BC: ἡ γὰρ ἐν τούτῳ [τῆς ἀληθείας ἀπόστασις] δόξα . . . οἷον ἐργάζεται μορφώσεως.

<sup>3)</sup> Sowie auch des christlichen persönlichen.

werden, wenn von den Fragmenten her ein anderer Wind der Lehre zu wehen scheint. Wir haben die betreffende Stelle schon früher herangezogen<sup>1)</sup>. Auf den ersten Blick scheint es, als ob der Katechet wie die Pseudo-Gnostiker drei natürlich verschiedene Menschengeschlechter annimmt, nämlich: *οἱ ὑλικοί*, *οἱ ψυχικοί* und *οἱ πνευματικοί* oder, mit Rücksicht auf die das Geschlecht bestimmende Seele: *ἐν ἄλογος*, *ἐν λογική* und *ἐν πνευματική*. Die ersten gehen von Natur ins Verderben, die letzteren sind naturgemäss gerettet, während die zweiten zwischen Verderben und Rettung wählen können. Enthalten diese Sätze rein pseudognostische Spekulationen, so müssen sie entweder als interpoliert oder als Zitate angesehen werden, die Clemens selbst kritisieren wollte; denn er hat in allen seinen sonstigen literarischen Arbeiten die Pseudo-Gnostiker bekämpft und seinerseits die Freiheit der Seele durch ethische Neutralität retten wollen. Diese Neutralität aber involviert ursprünglich ethische Gleichheit<sup>2)</sup>, und macht einen pädagogischen Kursus unbedingt notwendig, wenn nicht alle göttliche Wahrheit umsonst mitgeteilt sein soll<sup>3)</sup>. Dennoch glauben wir annehmen zu können, dass diese Stelle zu dem clementinischen System gehört. Sie ist so zu erklären: Jeder Abkömmling Adams ist, dank seiner Erkenntnisleere, von Natur unfähig, das Rechte zu wählen, und ist somit dem Verderben überantwortet: er ist ein Heide. Derjenige aber, der die Wahrheit aus freiem Antrieb in rationellen Handlungen verwertet, in dem daher der Logos das regierende Prinzip geworden ist, ist seinem Zustand gemäss ein Kind des Heils; er ist Gnostiker oder Pneumatiker. Zwischen beiden steht der „junge Herkules am Scheidewege“,

<sup>1)</sup> p. 797 BC rechts.

<sup>2)</sup> καὶ κρείττων μὲν ἀνθρώπος ἀνθρώπου οὐκ ἂν εἴη, καθὼς ἀνθρώπος πέφυκεν, II, 392 AB.

<sup>3)</sup> Vgl. V, 545 D,



fähig nach seiner Wahl, entweder die dargebotene Wahrheit in sich umzubilden oder aber sie zu vernachlässigen; der Logos ist noch nicht sein immanentes Gesetz; der geistige Same füllt seine höhere Seele noch nicht; er ist bloß Psychiker, oder ein Gläubiger.

Die Gesamtheit dieser Gedankenreihe bildet „ein Lied im höheren Chor“, das uns von der ersten bis zur dritten Stufe führt, eben bis in die Mitte der Götter.

### C. Das Prinzip der Vergottung.

*εἰς δὲ τὴν ἀπάθειαν θεοούμενος ἄνθρωπος.* IV, 535 C.

Es bleibt uns noch die Untersuchung des Zustandes höchster Vollkommenheit und des darin eingeschlossenen Begriffs der Vergottung übrig. Zu diesem Zweck bieten die Schriften des Clemens hinreichendes Material, weil er seine Ansichten vielfach, bald bewusst, bald unwillkürlich, darin dargelegt hat. Harnack hat mit Recht darauf hingewiesen, dass der Begriff *θεός* nicht notwendig Gleichheit mit dem höchsten Wesen involviert<sup>1)</sup>. Die übliche Ansicht aber, dass das Moment der Verschiedenheit des menschlichen von dem göttlichen Wesen durch das Fehlen des Artikels angezeigt wird, lässt sich nicht überall bewähren. Clemens wenigstens benutzt *θεός* und *ὁ θεός* abwechselnd im gleichen Sinne: *ὁ δὲ ἄνθρωπος καὶνος, ὃ σένοικος ὁ λόγος . . . ἰσομοιοῦται τῷ θεῷ . . . καὶ γὰρ ὁ θεός ἐστιν. θεὸς δὲ καὶνος ὁ ἄνθρωπος γίνεται ὅτι βούλεται ὁ θεός<sup>2)</sup>*. Die Stelle ist ausserordentlich lehrreich. Sie zeigt uns neben der Gleichwertigkeit von *θεός* und *ὁ θεός* auch die zweifellos nahe Gleichbedeutung des Ausdrucks *ἰσομοιοῦται τῷ θεῷ* mit *ὁ θεός*.

<sup>1)</sup> Dogm. Gesch. I, p. 114 Anm. (dritte Aufl.).

<sup>2)</sup> Päd. 3, 215 A.

ῥασιων. Sind doch Aehnlichkeit mit Gott und ὁ θεός vom Menschen in ungefähr demselben Zustand prädicirt. Aehnlichkeit mit Gott aber schliesst keine Gleichheit mit Ihm, sondern blos mit den Engeln ein: ἐξομοιουμένη θεῷ ἰσάγγελος ἀληθῶς γενομένη<sup>1)</sup>. Wir schöpfen aus jener Stelle noch Wichtigeres: „Der betreffende Mensch wird zu Gott, weil Gott es will.“ Die Erreichung des idealen Zustandes ist von dem höchsten Willen abhängig. Von dieser Abhängigkeit gibt es keine Befreiung, nicht einmal in der ersehnten Zukunft, wenn Wissen zum Anschauen geworden ist, und der Mensch seinen Thron neben den übrigen Göttern einnimmt; er ist nur Gott von Gottes Gnaden<sup>2)</sup>, dem ein Platz zu Füssen seines Erlösers angewiesen wird<sup>3)</sup>. Indem solch tiefe Abhängigkeit von dem über dem Irdischen erhabenen Menschen bekannt wird, können ihm freilich in dem oft zitierten Prädikat: ἐν σαρκὶ περιπολῶν θεός konsequenterweise keine höheren Lorbeeren zugedacht sein.

In welchem Sinne also hat sich Clemens des Gnostikers Gleichheit mit dem höchsten Wesen vorgestellt, und was für psychisch-ethische Beziehungen sind in dieser Vorstellung enthalten? Wir erinnern uns, dass die ursprüngliche Aehnlichkeit der höheren Seele mit Gott sich nicht unmittelbar auf τὸ ἐν bezieht, sondern auf den Logos: die Seele ist blos εἰκὼν εἰκόνοιο<sup>4)</sup>. Folglich ist es notwendig, dass zunächst der Mensch dem Bilde gleich wird und dann erst dem Urwesen, m. a. W. die Seele muss ein Logos werden, bevor sie in Wahrheit ein Gott sein kann. Der Logos aber bleibt ebensosehr wie Gott

<sup>1)</sup> VII, 750 A.

<sup>2)</sup> κατὰ θεὸν μετα θεῶν. VII, 732 B.

<sup>3)</sup> καὶ θεοὶ τὴν προσεγορίαν κέκληνται οἱ σὺνθροοι τῶν ἄλλων θεῶν τῶν ἐπὶ τῷ Σωτῆρι πρώτων τεταγμένων γενησόμενοι. Ebd. C.

<sup>4)</sup> V, 591 A.

ein Ideal, das fortwährend verwesentlicht, aber niemals absolut vollkommen angeeignet wird. Wie sich bei Plato das Individuum immer der Idee annähert, so nähert sich bei Clemens das Individuum dem Logos an. Ist dies aber der Fall in Beziehung zum Logos, wie vielmehr dann auch in dem Verhältnis zu Gott. Hören wir Clemens selbst. Er behauptet nicht nur, dass wir bei der Geburt nicht der Natur (Gottes teilhaftig seien<sup>1)</sup>), sondern auch, dass, selbst wenn wir es wünschten, eine substantielle Gleichheit unmöglich sei: οὐκ ἔσμεν δὲ ὡς χύριος, ἐπειδὴ βουλόμεθα μὲν οὐ δυνάμεθα δὲ . . . οἱ κατ' οὐσίαν<sup>2)</sup>. Dass diese Tatsache ihm unumstösslich fest stand, zeigt sich darin, dass er sie mit dem Unterschied zwischen natürlicher und adoptierter Kindschaft begründet: ἁδρυτὸν γὰρ ἴσον εἶναι πρὸς τὴν ὑπαρξιν τὸ θεοσεύειν<sup>3)</sup>.

Gerade wegen dieser unzweideutigen Aeusserungen drängt sich die Notwendigkeit einer Erklärung, wie die Gleichheit gemeint ist, umsomehr auf. Zur Erleichterung unserer Erörterung berücksichtigen wir die früher festgestellten transsubjektiven Elemente. Zunächst ist der Gnostiker göttlich, weil der Geist Gottes in ihm wohnt. Er trägt Gott und wird von Gott getragen<sup>4)</sup>. Die Göttlichkeit aber liegt, wie aus früheren Bemerkungen hervorgeht, nicht in des Menschen Einheit mit dem Heiligen Geist, sondern in dem schönen, harmonischen, weil vernünftigen Seelenzustand, von dem die Immanenz des Geistes zeugt und den der Geist fördert<sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> II, 392 B.

<sup>2)</sup> II, 393 CD. <sup>3)</sup> Ebd.

<sup>4)</sup> Θεὸς αὖτε ὁ γνωρίζων, καὶ ἔδωκε ἁγίους θεοφορῶν καὶ θεοφορούμενος. VII, 748 C.

<sup>5)</sup> τοῦτο τὸ κάλλος τῆς ψυχῆς καὶ γίνεται τοῦ ἁγίου πνεύματος, οἱ ἂν διάθεον ἐμολογουμένην τῇ εὐαγγελίῳ κατὰ πάντα κηρύσσεται τὸν βίον. VII, 737 A.

Der vornehmste göttliche Faktor in dem ganzen Prozess ist der Logos, ὁ . . . ἄνθρωπος γενόμενος, ἵνα δὴ καὶ σὲ παρὰ ἀνθρώπου μάθῃς τῇ ποτε ἄρα ἄνθρωπος γένηται θεός. In diesem Satz ist das Verständniss des Vergottungsprinzips enthalten. Der Prozess ist auch hier pädagogisch gedacht; der Logos ist das Gesetz in dreifacher Beziehung: als objektive Wahrheit, als persönliches Beispiel und als höchste Norm. In Uebereinstimmung mit dieser pädagogischen Bedeutung des Logos erscheint der Begriff der Vergottung in drei Hauptmomenten, die wir in ihrer logischen und biologischen Reihenfolge darstellen wollen. Der Mensch 1) lernt das Gottsein von dem Logos; 2) er zeigt in seinem Charakter und seinen Taten die Züge des Logos; und 3) er nimmt Teil an dem logischen Gesetz, d. i. an dem göttlichen Willen.

I. Das Studium zur Erlangung der Gottheit. Reflexionen hierüber finden wir mehrfach; ebenso ist auch die Art dieses Studiums verhältnismässig klar angegeben. Der Autor illustriert seine Auffassung zum Teil durch die Erfahrungen der Gefährten des Odysseus am Hofe der Circe<sup>1)</sup>. Derjenige, der die Wahrheit verachtet, entartet, wie jene Verzauberten, zum Tiere; wer aber nachher umkehrt vom Falschen zur Offenbarung, wird sich so viel wie möglich vom Menschen zu einem Gott vervollkommen: οἶον ἐκ ἀνθρώπου θεὸς ἀποτελεῖται. Man wird bemerken, dass in beiden Fällen von demselben Subjekte die Rede ist, sodass die gewaltige Kluft zwischen dem tierischen Zustand und der Gottheit durch nichts mehr oder weniger als das Lernen der Wahrheit überbrückt wird. Die experimentelle Seite des Ueberganges betrachtet Clemens um ein Kurzes später. Er bekundet<sup>2)</sup>, dass, sowie jeder Lehrling, er sei mit Landbau, Seefahrt,

<sup>1)</sup> VII, 757 A. <sup>2)</sup> 761 A.

Dichtkunst, Philosophie, oder was auch sonst, beschäftigt, dem Lehrer genau folgen und seine Vorschriften ausführen muss, damit er ihm gleich werde, οὕτως ἡ τῷ κυρίῳ πεπαιγμένος . . : τελέως ἐκτελεῖται κατ' εἰκόνα τοῦ διδασκάλου ἐν σαρκὶ περιπολῶν θεός<sup>1)</sup>). Hier verbinden sich die zwei ersten Vergottungsmomente. Die geschriebene göttliche Wahrheit wird, nachdem die persönliche Wahrheit, der Logos, als Norm angenommen ist, in das Wesen des Menschen hineingebildet. In demselben Sinne wird auch die angenommene Lehre das Göttliche im Menschen genannt: τὸ θεῖον καὶ ἅγιον ἄγαλμα<sup>2)</sup>).

Hiermit ist die Bedeutung des Studiums noch nicht erschöpft; es kommt noch ein tieferer, wenn auch vielleicht etwas gewagter Gedanke hinzu. Wir sahen, dass der göttliche Wahrheitssame der leeren Vernunft eingegeben und von dem Individuum im Denken angeeignet wurde, damit seine πίστις zur γνῶσις wachse. Da nun diese von Gott herstammende Wahrheit ihrer Natur nach göttlich ist, betrachtet der Gnostiker, obgleich in geringerem Masse, genau dieselbe Art von Dingen, die den höchsten νοῦς<sup>3)</sup> beschäftigen. Je vernünftiger der Gnostiker wird, desto mehr ist er als denkendes Wesen tätig, bis er endlich, wie des Aristoteles höchsten Sein, der Substanz nach Gedanke ist: τὸ διὰ αἰὲν νοεῖν, οὐσία τοῦ γινώσκοντος<sup>4)</sup>). In sofern also muss er Gott gleich sein.

II. Die Züge des Logos. Die Aehnlichkeit des Jüngers mit dem Lehrer tritt besonders in der Herrschaft über die Affekte zu Tage. Sind die Affekte durchaus das Merkmal des Unvernünftigen, des Tierischen und Antigöttlichen, so ist ihre Niederwerfung an sich schon

<sup>1)</sup> Vgl. auch II, 393 D. <sup>2)</sup> VII, 715 C.

<sup>3)</sup> ὁ γενονὸς λόγος, πατήρ δὲ τοῦτου, ὁ νοῦς. V, 549 B.

<sup>4)</sup> IV, 529 A.



eine Annäherung zur Gottheit. Denn eines der Attribute Gottes, das den Menschen insbesondere als Muster vorgehalten wird, ist seine Affektlosigkeit, die für Gott zwar natürlich ist, aber auch vom Menschen durch Uebung erreicht werden kann<sup>1)</sup>. In dieser Hinsicht hat Clemens seine bedeutungsvollsten Worte geschrieben: εἰς δὲ τὴν ἀπάθειαν θεούμενος ἄνθρωπος. „Der Mensch wird zum Gott, insoweit er über seine Affekte Herr ist.“

Eben weil Clemens bei der Betrachtung des Verhältnisses des Menschen zu den Affekten den Vergottungsgedanken am stärksten hervortreten lässt, haben wir Grund, in dem gegebenen Satz das Prinzip am vollkommensten dargelegt zu erwarten. Wir werden nicht in der Erwartung getäuscht. Jedes der drei Momente, welche die wesentlichen Merkmale der Vergottung ausmachen, tritt in der Beherrschung der Leidenschaften hervor. Es zeigt sich in dieser Herrschaft, dass die Vernunft aus dem Wahrheitssamen ein vernunftgemässes Leben gestaltet, ihr richtiges regierendes Verhältnis zu dem niedrigeren Seelenteil gewonnen, und ihren Willen dem höchsten Willen ähnlich gemacht hat. Das erste Moment wurde bereits behandelt; das zweite erscheint namentlich in der Würde des Regierens selbst. Kraft der Tatsache, dass sie zu herrschen lernt, erwirbt die höhere Seele Aehnlichkeit mit der göttlichen Majestät. Sie ist Gott, nach dem Masse ihrer Macht: οὕτως δύνανται λαβοῦσα κυριακὴν ἡ ψυχὴ μελετᾷ εἶναι θεός<sup>2)</sup>.

III. Die Teilnahme an dem göttlichen Willen. Das dritte und höchste Moment der Vergottung kommt im Willen zum Ausdruck. Von vornherein konnten wir dies erwarten in einem System, in dem die Ordnung die

<sup>1)</sup> τῇ φύσει τὸ ἀπαθὲς κεκτημένῳ, τὸ ἐξ ἀσκήσεως εἰς ἀπάθειαν συνεσταμένον, ὡς ἔνι μάλιστα ἐξομοιῶν. VII, 706 C.

<sup>2)</sup> VI, 670 C.

höchste Rolle spielt; denn zur Gewähr der Ordnung ist Einheitlichkeit des Willens notwendig. So wird bei Clemens sogar Gott selbst ein Wille genannt<sup>1)</sup> und ebenso der Logos<sup>2)</sup>. Dementsprechend erwirbt sich derjenige, der in die Wirren seiner erregten Seelenteile durch vernünftige Willenskraft Ordnung bringt, Gott-Ähnlichkeit<sup>3)</sup>. Ist die höchste Harmonie eine Monade, so nähert sich der Mensch einer idealen Einheit, sofern er Meister der Affekte ist: . . . *θεοΐμερος. ἄνθρωπος ἀχοάντως, μοναδικὸς γίνεται*<sup>4)</sup>. Ist das Urwesen die Quelle aller Tugend und die Verkörperung der Schönheit, so wird auch der Gnostiker nicht nur Besitzer ethischer Qualitäten, sondern die personifizierte Schönheit: *záλλος ἐστὶ τὸ ἀληθινόν. καὶ γὰρ ὁ θεός ἐστιν*<sup>5)</sup>.

In näherer Beziehung hierzu steht noch ein anderer Gesichtspunkt. Nur in dem geordneten Menschen kommt das Prinzip der Freiheit zur Verwirklichung. Dieser erst ist fähig, sich etwas vorzunehmen und das Richtige zu wählen, denn die Kette der Finsternis ist nunmehr gebrochen und das Licht der Wissenschaft beleuchtet seine Schritte<sup>6)</sup>. Mithin ist er jetzt der Bestimmer seiner Taten wie Gott.

Diese Bestimmung aber ist nicht unbedingt selbstständig. Des Menschen Wille ist von Clemens nie autonom gedacht, seine freie Aktivität kann nur durch Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen gesichert werden: *αἰτίκα τῇ τοῦ θεοῦ βουλήσει μάλιστα ἢ τῶν ἀγαθῶν*

<sup>1)</sup> τὸ παντοκρατορικὸν δὲ βούλημα. VII, 725A.

<sup>2)</sup> τοῦτο ὁ λόγος . . . τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς. Adm. 75B.

<sup>3)</sup> Vgl. II, 405 A.

<sup>4)</sup> IV, 535 C, die Fortsetzung des bedeutenden Satzes.

<sup>5)</sup> Päd. 3, 215 A.

<sup>6)</sup> διὸ καὶ τὰς ἐντολὰς ἔλαβεν ὁ ἄνθρωπος ὡς ἂν ἐξ αἰτιῶ ἀμνηστος πρὸς ὁπίσθιον αἱ καὶ βούλοιο τῶν τε αἰρετῶν καὶ τῶν φευκῶν. VII, 723 CD.

*ἐνδρῶν προαίρεσις ὑπακοίῃ*<sup>1)</sup>). Des Menschen höchste Würde ordnet ihn zugleich am bestimmtesten dem höchsten Wesen unter. Denn der menschliche Wille erreicht das höchste Ansehen nicht durch sich, sondern durch Teilnahme an dem göttlichen Willen. In dem harmonischen System, das der Ausdruck von Gottes Willen, ja, von Gott selbst ist, erwirbt der Mensch mittels der ihm offenbarten Wahrheit und nach seiner eigenen freien Wahl seine Stelle als ein tätiges Glied: *δι' αὐτῆς τῆς γνώσεως μέτοχος ὢν τῆς θείας βουλήσεως*<sup>2)</sup>). Es ist derselbe Gedanke, den Bernhard von Clairvaux seinen Vergottungsideen zu Grunde legte und durch welchen die Jansenisten Wahlfreiheit und Prädestination miteinander in Einklang zu setzen suchten. Und wer wird verkennen, dass viel Erhabenes und die Lösung mancher Rätsel darin liegt!

Es ergeben sich aus diesen Untersuchungen zwei erhebliche Tatsachen. Erstens hinsichtlich des psychischen Charakters dieses ethischen Prozesses. Die Umordnung ist psychisch; die Seelenteile werden in normale Verhältnisse gebracht. Da nun der Fortgang pädagogisch ist und der Prozess ein Lernen des göttlichen Gesetzes, so erhellt, dass nichts substantielles Fremdes zu dem Menschen hinzukommt, und dass die erfolgende Vervollkommnung durchaus eine, zwar von Gott unterstützte Vervollkommnung des ursprünglichen Wesens, nicht aber eine substantielle Umänderung in Gleichheit mit Gott sein kann. Zweitens erreicht der Mensch niemals Selbstständigkeit. Er bleibt völlig von dem Urwesen abhängig. Er mag mit Gott dieselbe Wahrheit oder sogar Gott selbst betrachten, in jedem Falle bleibt Gott die unendliche Quelle, woraus das Individuum schöpfen muss. Gleiches gilt in Bezug auf den göttlichen Willen. Der

---

<sup>1)</sup> VI, 692D. <sup>2)</sup> VII, 746A.

Mensch muss ihn kennen lernen, ehe er ihn üben kann; aber auch der göttliche Wille ist unendlich, unerschöpfbar.

Demnach muss die absolute Harmonie für immer nur als ein Ideal dastehen, und die vollkommene Gleichheit des Menschen mit seinem Ursprung und höchsten Ziel, gleich dem Schnittpunkt zweier paralleler Linien, in die Unendlichkeit gesetzt werden.

---

## Schluss.

Fassen wir unsere Ergebnisse kurz zusammen, so stellt sich das Verhältniss der Clemens'schen Psychologie zu seiner Ethik folgenderweise dar: Sein höchstes Ziel ist die Gleichheit mit Gott, sodass seine Erörterungen durchaus des Menschen Wesen betreffen, mithin die Ethik Dienerin der Psychologie wird. Dies psychische Uebergewicht wird noch erheblich gesteigert durch seinen Harmoniebegriff, der das ethische Element in den Verhältnissen der Dinge und ihrer Aktivitäten ruhen lässt. Die Handlungen gehen aus dem psychischen Grund hervor, und ihr ethischer Wert hängt von den psychischen Verhältnissen, nämlich von den Beziehungen der Vernunft zur Unvernunft, ab. Auch sind sogar des Menschen Gesetze psychologisch festgestellt. Das höchste Wesen, ausgedrückt in dem Logos, ist als Seiendes, d. i. im Besitz der in seinem Wesen gegründeten Attribute, des Menschen Ideal. Mit Rücksicht also sowohl auf die zeitlichen inneren Verhältnisse als auf das höchste Ziel, müssen wir bekennen, dass das Psychische bei Clemens das Ethische an Wichtigkeit überragt, und die ethischen Normen um der seelischen Vollkommenheit des Menschen Willen da sind.

Alles dies ändert aber keineswegs die Tatsache, dass seine Psychologie den Vorurteilen unterworfen ist, die aus seiner Ethik stammen und nur unter ethischen Bedingungen ihren Wert erhält. Das Prinzip der Willens-



freiheit, das die Grundlage des ganzen Systems bildet, bestimmt nicht nur des Autors Ansichten über die ursprüngliche ethische Neutralität der Seele und die Gleichheit aller Menschen bei der Geburt, sondern es macht sich in jeder anthropologischen Betrachtung bemerkbar; es beherrscht den Zusammenhang der seelischen Fähigkeiten und Leistungen. Gerade in der Art dieser Beherrschung drücken sich die ethisch-psychischen Verhältnisse am konkretesten aus. Clemens betrachtet das Freiheitsgesetz nicht als etwas bloß von aussen her an die Individuen herantretendes; er versucht vielmehr, es als in der Seele immanent darzustellen und in dem Willen als einer psychisch-ethischen Kraft zu verkörpern. Dem entsprechend ist der Wille ebensowohl ethisch als psychisch gedacht, und in ihm als Mittelpunkt liegt die Einheit von Ethik und Psychologie. Nur ist die Einheit nicht sofort vollkommen. Erkenntnis als ein aktives Wissen muss hinzutreten und sie zur Vollendung führen. Also wird das Freiheitsprinzip durch die Auswirkung der göttlichen Wahrheit in Fortschritten der inneren psychischen Entwicklung verwirklicht: die Vernunft kommt zur Herrschaft.

Gleiches ergibt sich aus den Beziehungen zu der Gottheit. Die Vervollkommnung der Harmonie oder die Vergottung bedeutet schliesslich für den Menschen eine Verwirklichung des Freiheitsprinzips; denn des Menschen Freiheit ist am vollkommensten gewahrt in der Harmonie seines Willens mit dem höchsten Willen. Eben aber in diesem Zustand liegt des Menschen Seligkeit.

## Literatur-Verzeichnis.

---

Clemens' Schriften: Ausgabe von Sylburg, Coloniae MDCLXXXVIII. Admonitio ad Gentes; Paedagogus; Stromatum; κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί.

Ausgabe von Klotz: Lipsiae, 1882. Quis Dives Salvetur.

Zahn: Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur, Bd. III, Erlangen 1884, P. 79ff.: Adumbrationes. Clementis Alexandrini in epistolas canonicas.

---

βασιλάκη, Κλήμεντος τοῦ Ἀλεξανδρέως ἡ ἡθικὴ διδασκαλία. Diss. Erlangen, 1892.

Baur, F. C.: Die christliche Gnosis, Tübingen, 1835.

Bigg, Charles: The Christian Platonists of Alexandria, Oxford, 1866.

Bornhäuser: Die Vergottungslehre des Athanasius und Johannes Damascenus, Gütersloh, 1903 (in Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, zweites Heft).

Capitaine: Die Moral des Clemens von Alexandrien Paderborn, 1903.

- Daehne: De γνώσει Clementis Alexandrini et de vestigiis Neoplatonismi in ea obviis, Halae, 1831.
- Ernesti, Konrad: Die Ethik des Titus Flavius Clemens von Alexandrien, Paderborn, 1900.
- Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. I und II, Freiburg und Leipzig, 1894.
- Heinze: Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie, Oldenburg, 1872; Stoicorum de Affectibus Doctrina, Beroline, MDCCCLX; Zur Erkenntnislehre der Stoiker, Lipsiae, 1880.
- Hofstede de Groot: Disputatio de Clementi Alexandrini philosopho christiano, Groningae, 1826.
- Hort and Mayer: Clement of Alexandria, Seventh Book of the Stromateis. The Greek text with Introduction etc., London, 1902.
- Huber: Die Philosophie der Kirchenväter, München, 1859.
- Kling: Bedeutung des alexandrinischen Clemens für die Entstehung der christlichen Theologie (Theologische Studien und Kritiken), 1841, Bd. II, viertes Heft.
- Knittel: Pistis und Gnosis (Tübinger Theologische Quartalschrift), 1873.
- Lämmer: Clemens Alexandrinus de λόγῳ doctrina, Lipsiae, 1855.
- Merk: Clemens Alexandrinus in seiner Abhängigkeit von der griechischen Philosophie, Leipzig, 1879.
- Müller, Max: Theosophie oder psychologische Religion, Leipzig, 1875.
- Neander: Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche, Gotha, 1856.
- Overbeck: Ueber die Anfänge der patristischen Literatur (Hist. Ztsch.), N. T. 12, 1882.

- Preische: De γνώσει Clementis Alexandrini, Diss. Jena, 1871.
- Redepenning: Origines, Bonn, 1841; erste Abteilung und Beilagen.
- Reinkens: De Fide et γνώσει Clementis, Breslau, 1850.
- Reuter: Clementis Alexandrini theologiae moralis capitum selectorum particulae, Vratislaviae, MDCCCLIII.
- Ritter: Geschichte der christlichen Philosophie, Hamburg, 1841, erster Teil.
- Siebeck: Geschichte der Psychologie, Gotha, 1880, 2. Bd.
- Stählin: Observationes criticae in Clementi Alexandrini, Erlangen, 1890.
- Ueberweg-Heinze: Grundriss der Geschichte der Philosophie, Berlin, 1901—1905.
- Wagner, Wilh.: Der Christ und die Welt nach Clemens von Alexandrien, Göttingen 1903.
- Wallace: Aristoteles' Psychology, in Greek and English, with Introduction and Notes, Cambridge, 1882.
- Wendland: Quaestiones Musionae, Berlini, 1886.
- Westcott: Origen and Christian Philosophy (Contemporary Review), 1879.
- Winter: Die Ethik des Clemens von Alexandrien, Leipzig, 1882.
- Zeller: Die Philosophie der Griechen, Leipzig, 1892.
- Ziegert: Die Psychologie des T. Flavius Clemens Alexandrinus, Diss. Erlangen, 1892; Zwei Abhandlungen über T. Flavius Clemens Alexandrinus, Heidelberg, 1894.
-

## Lebenslauf.

Verfasser, Sohn des verstorbenen Gutsbesitzers M. Verkuyt, reformierter Konfession, wurde am 18. September 1872 zu Nieuw Vennep, in der Nähe von Amsterdam, geboren. Er besuchte von 1876—1884 die Volks- und Abendschule jenes Ortes und war darauf auf dem väterlichen Besitztum beschäftigt. Im Frühling 1894 wanderte er nach Kalifornien aus und setzte im Sommer 1895 seine lange unterbrochenen Studien im Park College, Missouri, fort, wo er nach zweijähriger Vorbereitung an dem üblichen vierjährigen „College Course“ teilnahm. Im Juni 1901 bestand er seine Entlassungsprüfung und widmete sich hierauf in Princeton drei Jahre dem Studium der Theologie, nahm aber auch Teil an den philosophischen Seminarübungen dieser Universität.

Im Mai 1903 wurde seine Exegese: Phil. 2, 1—11 von der theologischen Fakultät mit dem ersten Preis bedacht. Im Juni desselben Jahres verlieh ihm die philosophische Fakultät den Grad M. A. Im Mai 1904 bestand er die theologischen Schlussprüfungen zu Princeton und erhielt für die Lösung der gestellten Preisaufgabe: „The Pauline Doctrine of the Contrast between Flesh and Spirit in its christological and soteriological Significance“, das Neutestamentliche Fellowship zum Studium in der Fremde. So konnte er sich am 6. Juni 1904 als Student der Theologie an der Universität Leipzig imma-



trikulieren lassen, wo er Ostern 1905 zur Philosophie übergang.

In Leipzig arbeitete er besonders unter der Leitung der Herren Professoren Heinrici, Heinze, Wundt, Volkelt und Brandenburg. Jedem dieser Herren, besonders aber Herrn Geheimrat Prof. Dr. Heinze, sagt Verfasser hiermit herzlichen Dank für ihre Anregungen.

---

GTU Library  
2400 Ridge Road  
Berkeley, CA 94709  
For renewals call (510) 649-2500  
All items are subject to recall

GTU Library



3 2400 00602 5211







